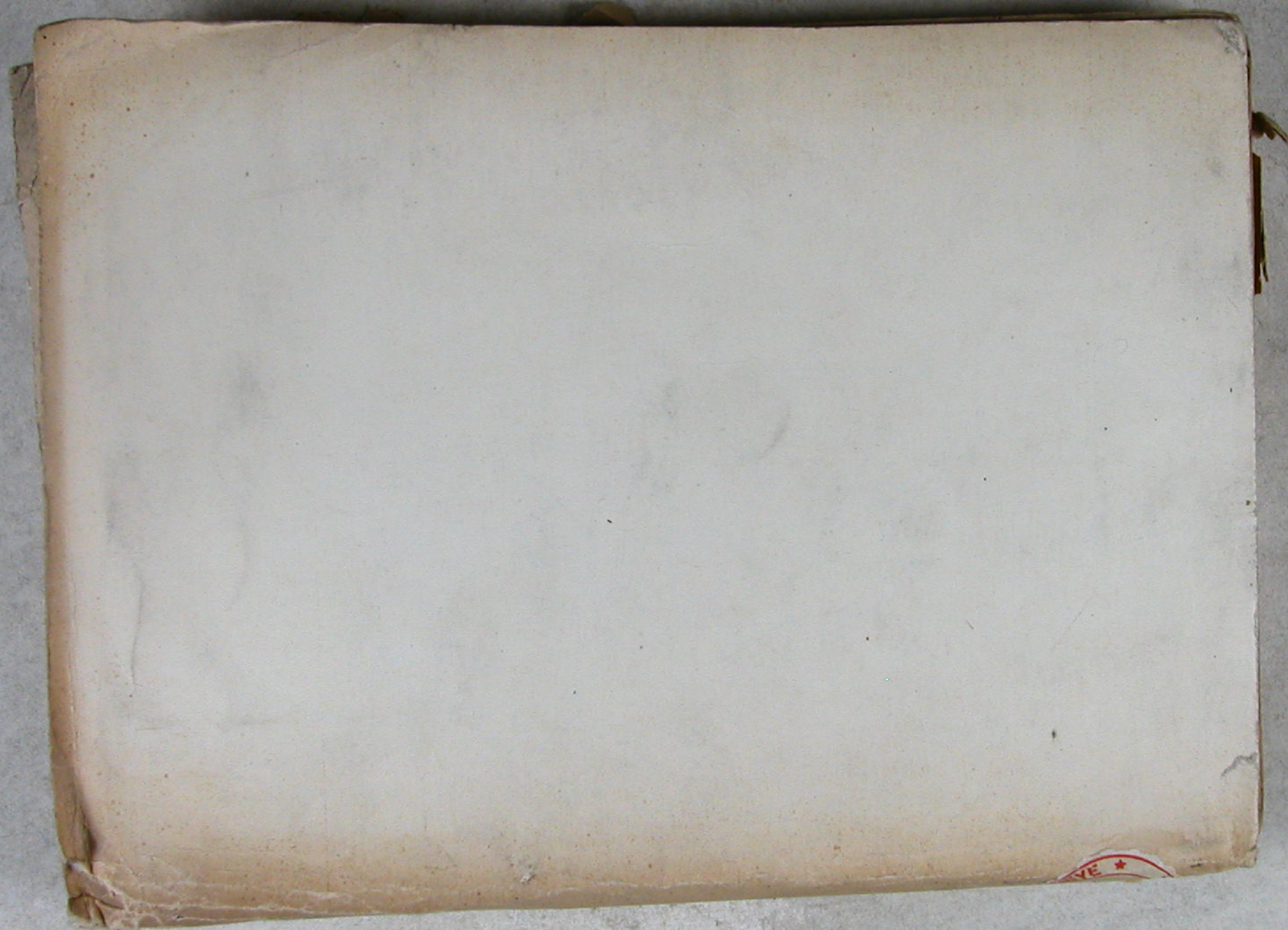


١٢١٧

1



عقايد جلالى وحاشيه‌سى لقنا



7728



3131

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية وعصمنا عن التقليد
في الاصول والفروع الكلامية صل على سيدنا محمد المؤيد
بقواطع الحجج والبرهان المسدد بلوامع السيف
والسنان وعلى اله وصحبه الاعيان المبشرين بالدخول
والخلود في غرف الجنان وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه
الغني محمد بن اسعد الصديقي الدواني ملكه الله نواصي الاماني
ان العقائد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية
الا واتت عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا
وقد صرحت بها او اومأت اليها ولم اطلع على شرح لها يكشف
مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ار لها ما يعد في عداد الشروح
اذ كل ما وصل الي من ذلك مقدوح ومجروح فحداني ذلك
الى ان اشرحها شرحا وافيا بحل المعاقد وتبيين مجمل المقاصد
كافيا في تحقيق المقاصد والتفصي عن المضائق ولم استرسل
مع شعب القيل والقال على ما هو دأب اهل الجدال القاصرين
عن انتهاج طريق الاستدلال بل اتبعت الحق الصريح وان
خالف المشهور واخذت بمقتضى الدليل وان لم يعد من
مقالات الجمهور قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو انسان
بعثه الله الى الخلق لتبليغ ما اوحاه اليه وعلى هذا الاشعرية

على انها لا هو ولا غيره واستدلت المعتزلة بانه لو كان للواجب تعالى
صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه
عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات
ثلثة من القدماء فما ظنك بمن اثبت الكثر والجواب انه انما كفر
النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا
انتقال بعضها الى بعض الابدان وبعضها الى بعض اخر واثبات ذاته
وصفاته القديمة ليس من ذلك في شيء واعلم ان مسئلة زيادة
الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد
الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة
الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف
ومن اسند الى غير الكشف فانما يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده
بحسب النظر الفكري ولا ارى باسا في اعتقاد احد الطرفي النفي والاثبات
في هذه المسئلة وهو عالم اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذي
لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الآية واما عقلا فلان الافعال
المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر في بدايع الايات السموية
والارضية وما في نفسه من دقائق الحكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه
الكامل كما قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجيبة
متقنة كما يشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة الله تعالى
على اصول الاشعري اذ لا مؤثر غيره تعالى على عدم ان علم تلك الحيوانات
بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة تدل على علمها قال تعالى واوحى ربك الى النحل

ان اتخذي من الجبال بيوتا ونظائره في الآيات والاحاديث كثيرة
بجميع المعلومات ذاته تعالى عينه وكليته وجزئيته اما علمه بغيره فعلي
سببي من قبيل الاثر الافعالي المتفرعة عليه واما علمه بذاته فلان كل من
يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلمه وهذا الحق وافق
فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة
السليمة هذا هو المنهاج الملائم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا
علمه تعالى بوجه آخر يطول فيه الكلام واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات
المادية بوجه جزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها وقد
تكثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك حتى ان العلامة الطوسي
مع توغله في الانتصار لهم قال في شرح الاشارات واعلم ان
هذه القضية تشبه قضايا الفقهاء في تخصيصهم بعض الاحكام
باحكام يعارضها في النظر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل
وان كان كليا وكان الجزئي المتغيرة من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون
عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون
الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بامر آخر يعارضه
في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان
يقع امثال ذلك في المعقولات لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب
ان يوقف بيان هذا المطلب على ما قرروه وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغايرة (المتغيرة نخ)
من حيث انها متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري

3

مجراها فلنت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء
كلها بنحو التعقل لا بطريق التخييل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في السموات ولا في الارض لكن علمه بها لما كان بطريق التعقل يكون ذلك
العلم مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض
الاشياء معلومة له تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل ما يدركه على وجه الاحساس
والتخيل يدركه على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك
فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم ولو قالوا بانه تعالى لا يعلم
بعض المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم
على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفة كابي البركات البغدادي
بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من ان التشخص الذي يمتاز به الشخص
عن سائر افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان الفصل داخل
في قوام النوع فالشخص شخص لا نوع له وهو مادي فلا يمكن ادراكه
الا بالآلات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون في الشخص
امرا داخلا في قوامه يسمى بالتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر
افراد نوعه بالعوارض اي رجحه بحسب النظر الجليل واما بحسب النظر
الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن
لتلك العوارض مخصوص به وتلك العوارض التي تسمى مشخصة امارات
التشخص وعلامة التي بها يمتاز عندنا ولذلك يختلف تلك العوارض
بحسب اختلاف المدارك فيتشخص عند بعض المدارك بعوارض مخصوصة
وعند بعض آخر بعوارض اخرى والعوارض والموضوعات كلها لها ماهيات
كلية فانها جواهر واعراض داخلة في احد المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت

ثم ربما يوصف بهما المعلول باعتبار العلم

كلية باعتبار هذا الادراك واذا ادرك بالالات الجسمية كانت باعتبار
هذا الادراك جزئية فثبت الجزئية والكلية باعتبارات فالجزئي ليس عبارة
داخل في قواه ليس الكلي بل هما نحوان من الادراك يتعلقان بشيء واحد
فاذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم سواء كانوا صوابا او خطأ فان
ما ينفونه عنه هو الادراك الذي بالتغير وهو بالحقيقة نقص في حقه تعالى
على ما فصلوه في موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال في حقنا وهي في حقه تعالى
نقص كذلك مثل هذه الادراكات في حقه تعالى نقص ولا يتعلق بذلك
العقد تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر الى العلم
كالاشعري وفلاسفة الاسلام والتكفير الذي صرح به الغزالي وغيره انما يتعلق
بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي يفضي الى نفي علمه تعالى ببعض
المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل
بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي حيث قالوا في الاشارات ان الرأي
الكلي لا ينبعث عنه شيء جزئي وبينه الشيخ بان نسبة الكلي الى جميع
جزئياته سواء ولذلك اثبتوا في جميع الافلاك وراء النفوس المجردة قوة
جسمية هي مبدأ التحريكات الجزئية وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة
فلا يصح ما ذكر سابقا في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قرر هو انه
الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شيء فيلزم تعقله كل الاشياء بالوجه الجزئي
قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل
الفعال يصح صدوره عن رأي كلي وقد صرح الشيخ ورئيس المتكلمين
ايضا ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير جميع
المعروض والعارض منحصرا في فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه

4

من نوعه على انه لا فرق بين النوع المنحصر في فرد والوصف المنحصر فيه في هذا
الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم بان للكلي عندهم له معنيان الاول هو
المشهور ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه والثاني ما
هو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبنية على المعنى الاول مع لزوم
مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور مبني على المعنى الثاني
ولكن ينبغي ان يعلم انه يمكن في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر
في فرد فلا يثبت النفس المنطبعة واعلم ان مسألة علم الواجب
مما تحير فيه الاذهان ولذلك اختلف المذاهب فيها فذهب البعض
الى ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات
وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشيء وهي
التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى
وظاهر عبارات الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح في الشفاء بنفيه
حيث قال هو انه تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان يكثر منها في جوهره او
يتصور حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنها صورها معقولة وهو اولى
بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته ولانه يعقل ذاته
بذاته وانه مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وكلام شارح
الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء في هذا الموضع لانه قال
كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي
هو بها هو والخبير من نفسك انك اذا تعقلت شيئا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة
ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل

قوله بالمثل الافلاطونية اشارة الى ثلثة معان
الاول رب الانواع والثاني عقل الطباع التام وهو الارواح
والثالث عالم البرزخ بين السماء والارض وفيه
بلد نامها جابرصا جابرقا وهو المراد ههنا

لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
من ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته
التي هو بها هو صح

ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف
الصورة فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك
او بتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب فاذا كان حالك
مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال
العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظن
ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك
تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها وانما كان كونك محلا
لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو
شرط في تعقلك ان حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول
فيك فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك
حصل لك التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في
كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها
من غير ان يكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول الواجب تعالى
عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار
المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله المعلول الاول فاذا
حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود
من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول والعقل
الاول له شيئا واحدا من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول اي العقل الاول
والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول

5

الاول هو نفس تعقل الاول الواجب تعالى اياه من غير احتياج الى الصورة مستقلة على ظن البعض
مستانفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت
الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي
تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب
كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هو عليه الوجود
حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود
على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال فيه
هذا الكلام اختلالي من وجوه الاول ان ما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك
ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر عنه
وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يفي لبيانه بل ولا بالتأنيس
به فان الصورة العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته و
والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائبة عنها
وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما
لحضوره وادراكه لادراكه الثاني ان تعقل الصورة بنفسها
من غير احتياج الى صورة اخرى ليس لعلاقة الصدور حتى يقال
اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها
فبالاولى ان لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير
مداخلة غيره بل يعقل الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور مع
الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كان

الاشياء معلومة لله تعالى بعينها لان الاشياء صادرة لله تعالى
وكل ما هي شأنه فهو معلومة لله تعالى بعينها والكبرى ممنوعة
لان العلم بالصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس
بعلاقة الصدور واثبت الكبرى بقوله واعتبر اذا
صدرت من نفسك شيئا مع الاشتراك فانه تعقل
صورته من غير احتياج الى صورة اخرى فبالاولى انه تعالى
صدرت على طريق الانفراد بهذا الدليل ثم بقوله يعقل لانه
تعقل الصورة بعلاقة الحلول ولا حلولية لله تعالى

النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الة فيها بدون الاحتياج
الى الصورة لكان مقويا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور
الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان
الثالث انا نقول لا نظن ان كونك محلا لتلك الصور شرط
في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا
لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه
ذات العاقل او صفة له الرابع ان قوله فان حصلت تلك
الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل غير ظاهر بل
يكاد يكون مصادرة فانه امس الا قوله ومعلوم ان حصول الشيء
للفاعلة في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء للقابلة ان اراد
به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون
حصوله للفاعل اكد واوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم
لكن لا يلزم ان الحصول على اى وجه كان يكفي في حصول التعقل بل
ربما كان هذا النحو من الحصول اعني الحصول للقابل وان كان اضعف
من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان شرطا للتعقل كما
ان حصول السواد للقابل شرط للاتصاف بالسواد مع حصوله
للفاعل وانه كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف
وان اراد ان حصوله للقابل كان بتوسط صورة لذلك حصوله للفاعل
يكون من غير صورة فلم لا يجوز ان يكون ذلك مشروطا بامور لا توجد
في الفاعل السادس انا نقول اذا الحكمت بكون العقل الاول اعني فرابعه
وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فالحكم بكون المعلولين

العلم على قسمين فعلي وانفعالي اذ العلم
العلم تحقق الخارج فهو فعلي او بالعكس
فهو انفعالي علمه تعالى بسبب الخارج
فهو فعلي بهذا المفهوم لان علمه تعالى
لذاته ليس فعلي ولا انفعالي بل المعنية

6

المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول لم له شيئا واحدا
تحكم بحت اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث التي الامر يدور عليها
في الخارج علة للمعلولات الثلث المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه
فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه السابع ان القول
بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها
في الجواهر العقلية وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك
الصور يفضي الى كون علم الواجب بها متاخرا عن تعقل تلك الجواهر
لتلك الصور اى حصولها فيها مع ان ارتسام صور الجزئيات المادية
في الجواهر المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد لا يدرك
الجزئيات المادية الا بالة جسمانية يرتسم صورها في تلك الالات
وليست تلك الالات موجودة فيها بل نفس تلك الجواهر المجردة
معلولة لذاته تعالى بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها بالتحقيق
هذا المطلب الثامن انه اذا كان وجود المعلول هو نفس تعقل الواجب
اياه وتعقل الواجب ليس امرا صادرا عنه بالاختيار فان العلم
والقدرة والارادة يتوقف عليها بالاختيار فلا يمكن صدورها
بالاختيار والا لزم الدور او التسلسل فاذن لا يكون صدور المعلول
الاول بالاختيار بل بمحض الايجاب كان خلف اذا كان صدور الممكنات
عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما
ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علم الله تعالى اذ تعلق
العلم بالنفي المحض بداهة وما يقولون الظاهريون من المتكلمين
من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم

ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو يفضي الى نفي كونه
تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص
ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع
الاشياء وذلك العلم مبدأ الوجود التفصيلي فيها فانه راجع كما ان
العلم الاجمالي فينا مبدأ الحصول التفصيلي فينا فان قلت هذا الوجود
العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلا بد ان يكون
مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون هذا الوجود موجودا في علمه تعالى
وننقل الكلام الى الوجود السابق فيتسلسل الصور او ينتهي الى وجود
واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى الصفات
الذاتية ولا شك ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك
وجود الحوادث في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره
بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علم بها ولا يخفى عليك
انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الاول على التقرير الذي قرره المحشي [illegible]
لانه ليس عنه وجودان يكون احدهما علميا وصدوره عنه بالايجاب
والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل وجود واحد هو الخارجي
وهو عين علمه تعالى والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم
صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار
تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس
وجودا آخر حتى يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل باعتبار كونه علما
هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا
مجردا غير غائب عن موجده وليس له وجود آخر بحسب العلم فان الصور العلمية

العلمية هي بعينها الصور الخارجية في العلم الحضوري واعلم انما ذكرنا جار
على سياق مذهب المتكلمين القائلين بكون علمه تعالى غير ذاته وبكون الممكنات
كلها موجودة في علم الله تعالى على سبيل الاجمال ومعنى الاجمال كون العلم
واحدا والمعلوم متعددا وهو علم الله تعالى بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة
كما توهمه بعض المتأخرين من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب عن
مسئلة يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس عالما
بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك
فليس الحال في الممثل له هكذا والغرض من المثال تقريب وتوضيح وقد
حقق ذلك في الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء القائلين
بان علمه تعالى عين ذاته فيبقى ان تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى
اهي قائمة بعلمه بانفسها او بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشرح
ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الشقين وقال انه لا يتجاوز الرأي عنهما
ولم يبين ان اي الشقين هو الحق وقد تيسر لنا تحقيق مذهبهم في مقالة
وقد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى ان يتيسر لنا بتوفيق
الله تعالى فان قلت على ما ذكرت من سياق المتكلمين يأتي الترديد
المذكور فان الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بنفسها او بذاته
تعالى قلت على اصولهم لا باس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي
بذاته تعالى فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وفي هذا الوجود
متحد ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين
من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الممكنات
حاصلة في العقل وليست قائمة بها وقد حققنا هذا على ما ذكرناه في بعض

تعلیقه شا انما هو من حیث انه قد ذکره بعضهم بطریق الدعوی ولا
دلیل علیه واما بحسب الاحتمال فلا قدح فیه وانت خبیر بانه لو
اجری ههنا الاحتمال لا علی مذهب الحکماء ایضا لم یبعد ان یکون الممکنات
موجودة فی علمه الذی هو عین ذاته ولا یکون قائمة ولا علمه مثل المثل
الافلاطونیة علی ذلک والدلیل التی ذکرت فی نفیها انما یتوجه
اذا قیل بوجودها فی الخارج کما لا یخفی علی من له درایة وهذا اقرب
مما قیل ان علمه بذاته لان ذاته علی ما هو علیه من الصفات معلومة
له تعالی ومن جملة تلک الصفات انه مبدأ للممکنات علی الترتیب
الواقع فیعلم انه مبدأ لها فیعلمها بعلمه ذاته من غیر ان یؤدی الی
کثرة فی ذاته وصفاته فانه یعلمها اجمالا فی ضمن علمه بذاته کما انا نعلم
ذاتنا بالعلم الحضوری حیاتنا وادراکاتنا والامنا بکنه علمنا بذاتنا
علی ما هی علیه وذلک لانه کون العلم بالعلة هو بعینه العلم بالمعلول
من دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مباین للعلة
لا یخفی ما فیه من الکدر اذ المعقول من العلم الاجمالی هو ان یکون العلم بالکل
معقولة واحدة ویتحلل الی العلوم بالاجزاء او ینفصل الیها ولیس
المعلومات مما یتحلل الیها العلة فذلک یفضی الی ان یکون العلم
باحد المتضائفین المشهورین هو بعینه العلم بالمتضائف
الاخر ولا یخفی بعده فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول
کما هو المشهور بخلاف سائر المتضائفین قلت لو سلم انه کذلک
فلا نم ان العلم بها عین العلم بالمعلول والمحط ههنا ذلک لانا
نرید انه یتحقق علم الواجب بحیث لا یفضی الی کثرة فی صفاته و

وذلک لا یحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذکروا ان علم الواجب
بغیره منطو فی علمه بذاته وما بینوا الکیفیة الانطواء الا بان قالوا
ان ذاته تعالی علة للممکنات وعلمه بذاته علی ما هی علیه منطو علی
علمه بالممکنات اذ من جملة احوال ذاته کونه مبدأ لها فیقتضی علمه بذاته
علمه بها وهذا مما لا ینتفع به ذوو الفطانة لان تلک الممکنات
مباینة للواجب تعالی وحضور احد المتباینین لا ینطوی فی حضور الاخر
ولو فرض بینهما نسبة من العلیة وغیرها ولو صح ما ذکروه لامکن لکفی
ان یقال من جملة احواله کونه مغایرا للممکنات وهو یعلم ذاته مع جمیع
احواله فیتضمن علمه بذاته علمه بجمیع ما سواه ثم انهم ذکروا ان
علمه تعالی حضوری والمعلوم فی العلم الحضوری هو بعینه الصورة
العینیة من غیر ان یکون هناک صورة اخری فلا بد ان یکون للمعلوم
وجود فی الخارج حتی یکون الصورة العینیة بعینها الصورة العلمیة
ومن البین ان وجود العلة لیس بعینه وجود المعلول حتی یکون صورته
العینیة منطویة علی صورته العینیة فالمخلص لهم من ذلک
الا بالتجاء الی ما ذکرناه سابقا من ان تلک المعلولات
معقولة بذواتها وهی باعتبار کونها علی الله تعالی متقدمة علیها
باعتبار کونها موجودات خارجیة وهی باعتبار کونها علما
منسوبة الیه تعالی بالایجاب لانها بذلک الاعتبار لیس
مسبوقا بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجی منسوبة
الیه بالاختیار لانها مسبوقة بالعلم الذی تغایرها بالاعتبار
لا او بالارادة المنبعثة عنه وغیره مما اشرنا الیه سابقا هذا

ما رايناه ذكره في هذا المقام ولنا في تحقيق مذهبهم كلام اخر يعلو
عن طور علم الكلام وسنأتي عليه في رسالة مفردة ان وفقنا الله
المنعام فان قلت علم الواجب حضوري وحضور الشيء عند نفسه
يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه والتغاير الاعتباري
يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هي من غير اعتبار قيد
زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي او
يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد والتعبير بعدم الغيبة لا يجدي
لانه ايضا نسبة قلت عدم الغيبة نفي للنسبة ونفي النسبة
قد يكون للوحدة ولانتفاء ذاتي النسبة فلا يستدعي المغايرة
وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من
حيث هي لان الذات مع القيد متحد في الوجود مع الذات من حيث
هي قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين والحكماء لكن
القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء
عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم
الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع و
صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما
ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار
كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينه
بقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه انما يغمضها بالاختيار وامتناع
ترك الاغماض بسبب كونه عاقلا بغير الترك لا ينافي الاختيار

9

في ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات
لان المقتضي لقدرته هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا
ثبت قدرته للبعض ثبت في الكل ولان الامكان مشترك بين
الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب
وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز عن
البعض نقص وهو على الله تعالى محال مع ان النصوص ناطقة بعموم القدرة
كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير قيل الاولى في اثبات هذا
المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول
عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت كون القدرة مما لا يتوقف
عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على
الارسال فقط لكفى في صدور الارسال منه لكن اثبات ارسال الرسول
يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل الله تعالى
خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل
المختار عادته حين استدعاء النبي تصديقه بامر يخالف عادته دل
ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا متوقف على اثبات كونه فعلا له
وكونه فعلا له يثبت بشمول القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص
المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره واما زعمت المعتزلة احتمال وجوده
لا يجدي نفعا فلا يتم ما قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر
المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل
السمعية فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شيء
قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شيء عليم وامثاله حرر

بجميع الكائنات الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب
تخصيص احد المقدورين بالوقوع قالوا نسبة الضدين الى القدرة
سواء اذ كما يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين يمكن ان يقع بها
الضد الاخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع
في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد من مخصص يرجح
احدهما على الاخر ويعين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص
هو الارادة وهي قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث
وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي شاملة لجميع
الكائنات لانه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات لما سبق من
شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لان الايجاد
بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات الشر
والكفر والمعصية فيكون تعالى مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا
بوجوه الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها فلا يكون مرادة
اذ الارادة مدلول الامر او لازمه الثاني انها لو كانت مرادة لوجب
الرضاء بها لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب والرضاء بالكفر
كفر الثالث انها لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا
بكفره ومعصيته لان الاطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر
قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فان السلطان لو توعد
بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة للسيد فادعى
السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد لحضور

السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به
لانه مع السعي ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني ان
الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء
ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار
الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد
يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليا
عندنا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والرضاء انما يتعلق بايجاده
الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الاطاعة اتيان مأمور
المطاع لا تحصيل ما اراده قلت ح يلزم ان يكون العبد في المثال المذكور
مع اتيانه بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم
يأت بالمأمور به يكون مطيعا له لانه اتى بما يرضاه السيد ولا شك
انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يتم للسيد عذر في صورة المخالفة
ويمكن ان يقال الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المأمور به وهو
يعم سائر الكائنات وامر تشريعي وتدويني وعليه مدار
الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر التشريعي
والرضاء يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثاني متكلم
لاجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام على ذلك وليس معناه
ايجاد الكلام في الغير كما يقوله المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة
في صرفها عن الظواهر وسياق الكلام في تحقيق صفة الكلام ان شاء الله
تعالى حي لان الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة وعند
الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال وهي عندنا صفة زائدة

على العلم والارادة كما في سائر الصفات الكمالية سميع بصير لله تعالى
السمعية وهما صفتان زائدتان عندنا كسائر الصفات لظواهر الآيات
والاحاديث وليست راجعتين الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما يقوله
الفلاسفة قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بهما آمنا بذلك و
وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف
على حقيقتهما لقصورنا ونقصنا وهو منزه عن جميع صفات النقص
كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك فلا شبيه له اي لا يشبهه
شيء في الصفات لان صفاته تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك
اعلى واجلى مما في المخلوقات فان علمنا عرض محدث وقاصر ومستفاد
من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتي وكذا الحال في سائر
الصفات ولا ند له ولا مثل له قيل الند هو المناد اي المخالف في
القوة والمثل هو المماثل في القوة وقيل المثل هو المشارك في
الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود واجب
الوجود وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره
فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان كل منهما ممتازا عن
الآخر بخصوصية فالوجوب والامكان ان كان من لوازم الماهية
المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه واذا كان من لوازم الماهية المشتركة
مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب ولا شريك له
لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود او بحصر الالوهية او بحصر
المعبودية والاول قد مر الاشارة اليه ودليله نفي المثل وقد يستدل

يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه
الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة
لا يكون نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة
كون الشيء فاعلا لنفسه واما الثاني والثالث فلامتناع كون
الواجب معلولا لغيره فتامل والثاني قد اشير اليه في الآية و
وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد
ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير
التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما او لا يحصل شيء منهما
والكل محال اما الاول فلاستلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا
وقد فرض انه خالق هف واما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين
فان منع استلزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا متوافقين
في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاهما الايجاد
الخير واما لان الغالب فيه الخير واما لان ذاتهما يقتضي الاتفاق فالجواب
انه لا يخلو ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية في وجود العالم
او لا شيء منهما كاف او احدهما كاف فقط وعلى الاول يلزم اجتماع
المؤثرين التامين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما
لا يمكنهما التاثير الا باشتراك الآخر وعلى الثالث لا يكون الآخر
خالقا فلا يكون الها افمن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم
العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل
منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال ولكن يتفقا على الايجاد بالاشتراك
فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل خشبة بالانفراد قد

يشترك فيه محلاهما وذلك لا يستلزم عجزهما لان ارادتيهما
تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز لو ارادا الاستقلال ولم يحصل
لانا نقول تعلق ارادة كل منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان
لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني والمثال زعمنا انا بينا انه لا يقبل ال
المنع وما اوردتم من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية
اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الذي يستقل
في الحمل قدر ما يتم بالميل الصادر من الاخر حتى يستقل الخشبة
بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا
وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق القدرة والارادة ولا تتصور
الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه مبني من سواغ
الوقت لا يبقى فيه للمنصف ريبة والله ولي التوفيق والثالث هو
حصر المعبودية وهو انه لا يشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه
الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام
وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك
في العبادة قال تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون الآية
والاظهر اي لا معين ولا يحل في غيره لا بطريق حلول الشيء
في المكان ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه
عن المكان والحيز لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات
واما الثاني فلانه يستلزم الاحتياج المنافي للوجوب والنصارى
ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام قال في المواقف ان النصارى لما
انهم يقولوا بحلول ذاته في المسيح او حلول صفته تحل فيه كل منهما

منهما اما في بدن المسيح او نفسه واما ان لا يقولوا بشيء
من ذلك وح فاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق
والايجاد او لا ولكنه خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا له
تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها
باطلة الا الاخير وما نقل من الانجيل ان يوحنا وهو واحد من الحواريين
سئل عن نبينا عليه السلام انك تقول قال ابي كذا وامرني ابي
بكذا ارنا اباك فقال عيسى من راني فقد راى الاب وابي حال
في وان الكلام الذي اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل
ابي الحال في وهو الذي يعمل هذه الاعمال التي اعمل انا وصدق
اني بابي وابي في فعلى فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول
اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ
فان القدماء كانوا يسمون المبادي بالاباء وانت تعلم ان
المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة ويردها
العلماء بالتاويل الى ما علم من الدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا القبيل
وذهب غلاة الشيعة الى حلوله تعالى في علي واولاده وقالوا
لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية كجبريل في صورة دحية
الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كعلي
واولاده الائمة المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول
وان جبريل عليه السلام لم يحل في دحية الكلبي بل ظهر بصورته وهذا
قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي ولا يقوم بذاته
حادث قيل لانه ما يقوم به لابد ان يكون من صفات الكمال

فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في الازل والخلو عن صفات الكمال
نقص وهو منزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن صفة لا كمال
ولا نقص في وجودها وعدمها واورد على هذا انه انما يكون الخلو
عن صفات الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون
زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب
افراده من الازل الى الابد واجيب بانه اذا كان كل فرد منها حادثا
كان النوع حادثا اذ لا وجود له الا في ضمن الفرد قلت وانت
خبير بان ذلك كما سلف في الوجه في ابطال هذا الاحتمال ما
سلفناه من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية بجريان
برهان التضايف وغيره فيها هذا والمراد من الحادث هاهنا صفة
حقيقية اما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل
فيها في الجملة كخالقية زيد وعدم خالقية عمرو وذلك لان التبدل
فيها انما هو تغير ما اضيف اليه لا تغير ما في ذاته تعالى كما اذا انقلب
الشيء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير
والصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما تتغير بتعلقاتها دون
النفس لا يقال ان هذا الدليل جار في الاضافات والسلوب
مع تخلف المدعى عنه وهو امتناع تجددها في ذاته لانا نقول لا نم جريان
الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد
ليس من صفات الكمال حتى يجوز الخلو عنها في الازل نقصا بل قد يدعى
ان الخلو عنها في الازل كمال لئلا يبطل استئثاره تعالى بالقدم
الزماني كما استأثر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود

وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا
كما لا يعد من شمول القدرة للممتنعات نقصا وما يقال من ان الازلية
الا مكان يستلزم امكان الازلية ليكما بسطناه في تعليقاتنا بشيء
واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى
فجريان الدليل فيها لا يضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو
عنها ولا يتجدد بغيره يطلق الاتحاد على ثلثة انحاء الاول ان
يصير شيء بعينه شيئا اخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم
اليه شيء وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب او في غيره
لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان
ولا اتحاد وان فني احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد ايضا بل بقاء واحد
وفناء اخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة
واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا اخر كما يقال صار التراب
طينا والثالث ان يصير الشيء شيئا اخر بطريق الاستحالة
في جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض اسود
والكل في حقه تعالى محال اما الاول فلما مر واما الثاني فلان احدهما
ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يتحصل منهما حقيقة واحدة وهذا
ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخلو من ان يكون الواجب
حالا في الاخر او العكس والاول محال لاستغناء الواجب وامتناع حلول
المستغني والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن
عن الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل
منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان يحصل حقيقة واحدة اعتبارية

واورد عليه بانه ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري
كما في العناصر الممتزجة التي هي محل صور المواليد ودعوى الاحتياج
او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان
الواجب يكون محلا لكن لا نسلم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية
حقيقية بل المشائيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا
ان انواع الاجسام مؤلفة من الصور الامتدادية والاعراض
القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشبة والهيئة الاجتماعية
التي هي عرض واما الثالث فلان التغير جوهري والعرض في صفة
تعالى محال من عدم التبدل في صفاته الحقيقية ليس بجوهر والجوهر
هو الممكن المستغني عن المحل وهو متحيز بالذات وهو تعالى
منزه عن المكان والتحيز ولا عرض لان العرض محتاج الى المحل
المقوم له والواجب مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم مركب
فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولا في حيز وجهة لانهما من
خواص الاجسام والجسمانيات ولا يشار اليه بهنا وهناك
ولا يصح عليه الحركة والانتقال لما سبق والمشبهة منهم من
قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم
ودم وقال بعضهم هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله
سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة
انسان فمنهم من قال انه شاب امرد جعد قطط ومنهم
من يقول انه شيخ اشمط الراس ومنهم من قال هو
في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز

14

عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات ويئط العرش
تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش
بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له
وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم
يستنكف هذا القائل من جعل غير المتناهي محصورا بين حاصرين
ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز
اي بلا كيفية
لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ما ليس كنسبة الاجسام الى
احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم
الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر
المجسمة هم الظاهريون المتبعون بظواهر الكتاب والسنة
واكثر المحدثين ولابن تيمية ابي العباس احمد واصحابه ميل
عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها ورايت
في بعض تصانيفه انه لا فرق بين ما عنده بداهة العقل بين ان
يقال هو معدوم او يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده
ونسب النافين الى التعطيل هذا مع علو كعبه في العلوم
النقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم
في بعض المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق
كما خص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها في الدعاء
ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة اصلا لكن بعض اصحاب
الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق
قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو بعينه قبلة الصلوة وقد صرح بكونه
كما ان في الكعبة

جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز ولا الجهل والكذب لانهما نقص
والنقص على الله تعالى محال وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على
ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبديل لا حاجة
الى سلب الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف في الوعيد
يلزم تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما منه
ان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل وفساده
ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان
في الماضي او في المستقبل ومن ثمه كذب الله المنافقين في قوله
تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا
من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا
ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون
والسر في دفعه ان ايات الوعيد مشروطة بشرط معلومة
من الايات الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة و
ومنها عدم عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم
الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد
والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء
العربية في مثل قولهم الصبي تعاوم الهند لانشاء التعجب
وقوله تعالى رب اني وضعتها انثى انه لانشاء التحزن وهو
تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة بعيون رؤسهم كما هو مذهب
الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم وتحقيقه
ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل

15

يحصل عقيب فتح البصر وهو في النشاة انما يحصل بالمحاذاة
والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي حق الله تعالى في الاخرة
يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون
تلك الشرائط شرطا في ادراكنا في هذه النشاة كونه
شرطا في النشاة الاخرة اذ لا شك في قدرة الله تعالى
ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك
الشرائط كما قال من غير موازاة ومقابلة وجهة بل عند الاشعري
واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها
في هذه النشاة كاعمى الصين يرى بقعة اندلس وكل موجود
ممكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والالوان واستدلوا على جواز
الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى حكاية عن
موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى
الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال به امران
الاول ان سؤال موسى عم الرؤية يدل على امكانها لان العاقل
فضلا عن النبي عليه السلام لا يطلب المحال ولا مجال للقول بجهل
موسى عم بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يصلح
للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة
والاعمال الصالحة ولا ريب في نبوة موسى عم وانه من اولي
العزم الثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن
في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق الاخبار
بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لا يثبت على شيء

بقعة بالضم اسم الموضع

الشمس البعيد في جانب المغرب

الشمس البعيد في جانب المشرق

من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان
والاضواء وغيرها والجوهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد من علة
مشتركة بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر
اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان
لتعلق الرؤية بها فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب
والممكنات فيجوز رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك
الوجود ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء
عينه وانه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشهور
واوله صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج شيئان
احدهما الوجود والاخر الماهية فالاثنينية بينهما بحسب التعقل لا
بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود وهذا التاويل
في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود اقام
هذا الدليل على سبيل الالزام للمعتزلة القائلين باشتراك
وقد ثبت وقوع رؤيته في الاخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب
فكقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في
اللغة يكون بمعنى الانتظار ويستعمل متعديا بنفسه كقوله تع
انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا هكذا قيل وفيه تامل
ويكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت
في ذلك الامر اي تفكرت فيه وجاء بمعنى الرافة والتعطف ويستعمل
ح باللام نظر السلطان لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى
الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية مستعملة بالى فوجب

16

فوجب حمله على الرؤية ولم يحمل على الانتظار لان الاية وردت مبشرة
للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الاية واما السنة
فكقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد
فيه اجماع الائمة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية المستلزم
لجوازه وعلى كون الاية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون
بقوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار
هو رؤية الله تعالى والله تعالى تمدح بكونه لا يرى وما كان نفيه
مدحا يكون وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه واجيب عنه من وجوه
الاول ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته
النيل والوصول كقوله انا لمدركون اي ملحقون والرؤية المقيدة
بالاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها نفيها بالمعنى
الثاني انا لا نسلم ان هذه القضية رفع للايجاب الكلي والا فمن احتمال الاية
لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورد السلب فيكون سالبة جزئية
ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الاية عامة
في الاشخاص فلا نسلم عمومها في الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن
نقول بموجبها حيث لا يرى في الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه
دليل على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه
تمدح انما التمدح للممتنع المتعزز بحجب الكبرياء مع امكان رؤيته و
ولان عدم رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد
كاف في التمدح ولا ينافي رؤيته في الدار الاخرة وقوله تعالى
لموسى عم لن تراني ليس لن للتابيد بل للتاكيد ولهذا يقيد

بابدا ولو سلم انه للتابيد فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه
ابدا بما قدمت ايديهم مع انهم يتمنون الموت في الاخرة للتخلص عن
العقوبة ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن هذه العبارة مأثورة عن
النبي عم وفيه دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة الثانية ينعكس
بعكس النقيض الى قولك كل ما يكون فهو ما شاء الله فكل كائن مراد
وما ليس بكائن ليس بمراد والكفر داخل تحت خلقه وارادته لما مر مرارا
وهذا كالمستغني عنه اذ علم سابقا غني لا يحتاج الى شيء
في ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم مما سبق فانه قد مر انه تعالى خالق
الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون بخلقه
وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت
واجبة فالله تعالى يريد وقوعه ويكره تركه وان كان حراما يريد تركه
ويكره وقوعه وان كان مندوبا يريد وقوعه ولا يكره تركه وان كان
مكروها فالعكس واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة
وكراهة وقد سبق ذلك مع رده ولا يرضاه لقوله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر وهذا ايضا قد مر ولا حاكم عليه بل هو الحاكم على
الاطلاق لقوله تعالى له الحكم ولا يجب عليه شيء لان الواجب عبارة
عن ما يستحق تاركه الذم والعقاب كما قاله بعض المعتزلة او
عن ما تركه يخل بالحكمة كما قاله بعض اخر او ما قدر الله تعالى على
نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية
والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الايات والاحاديث مثل قوله تعالى
ثم ان علينا حسابهم وقوله عم حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني

حرمت الظلم على نفسي والاول باطل لانه تعالى مالك على الاطلاق
ويتصرف في ملكه كيف شاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال
بل هو المحمود في كل افعاله وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله
تتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بالحكمة والمصلحة فيه على التمام
رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم
يسئلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى
فهو ينافي ما صرح به في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات
معنى الوجوب اذ حاصله ان الله تعالى لا يترك على طريق جري
العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب
عليه مجرد اصطلاح كاللطف وهو ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة
اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض
التكليف فيكون اللطف واجبا والا لزم نقض الغرض لان المكلف
اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا
لغرضه كمن دعى غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيب الا بان يستعمل
نوعا من التأديب فاذا لم يفعل الداعي ذلك التأديب كان ناقضا
لغرضه وانت خبير بانه فرع على كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض
كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل عن هذا المقام انما يتمشى
فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة
ويبعد عن المعصية اعم من ذلك وذهب معتزلة بغداد الى وجوب
الاصلح في الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة البصرة الى وجوب الاصلح

في الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح في الحكمة والتدبير
ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر
الفقير المبتلى بالالام والاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب
عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل
ما يوجب خلوده في النار وان يكون ابقاء ابليس طول الزمان واقداره
على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان مرادهم
الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث
الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم ولذلك سأل الاشعري
استاذه ابا علي الجبائي عن ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة
واحدهم في الكفر والمعصية والاخر مات صغيرا فقال يثاب
الاول ويعاقب الثاني ولا يثاب ولا يعاقب الثالث فقال الاشعري
ان قال الثالث يا رب لم عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها
اخي المؤمن فاجابه الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك
لو عشت لفسقت فدخلت النار ثم قال الاشعري ان قال الثاني
يا رب لم لم تمتني صغيرا حتى لا اعصي فلا ادخل النار كما امت
الثالث فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل بتتبع اثار
السلف ونشر مذاهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع
والاهواء ومن تلك القواعد انه يجب عليه تعالى العوض على الالام
واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم والظلم قبيح فيكون فعله واجبا
وقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي منتف والقبح الشرعي منتف
له في حقه تعالى بل لو عذب المطيع واثاب العاصي لم يقبح منه ولا يجب

ولا يجب الثواب عليه في الطاعة ولا العقاب على المعصية
خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا
مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله تعالى
اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في
وعيده والكذب في خبره وهما محالان واجيب عنه بان غايته
عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه
ان نفي العقاب بالمرة يلزم جوازهما وهو محال لان امكان المحال محال
واجاب عنه بان استحالتهما ممنوعة كيف وهما من الممكنات
التي يشملها قدرة الله تعالى عليها قلت الكذب نقص والنقص
عليه تعالى محال فلا يكون من الممكنات ولا يشمله القدرة كسائر
وجوه النقص عليه كالجهل والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من
الصفات الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه سابقا
من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة
من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط
او ان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب على انه بعد
التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه
اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال
محال في الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه بل الوجوب والحرمة ونحوهما
فرع القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب
الى ان الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى وممن صرح به الواحدي في
التفسير الوسيط في قوله تعالى في سورة النساء ومن يقتل مؤمنا

متعمدا فجزاؤه جهنم الآية حيث قال والأصل في هذا أن الله تعالى
يجوز أن يخلف الوعيد وإن كان لا يجوز أن يخلف الوعد وبهذا وردت
السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما أخبرنا أبو بكر أحمد
بن محمد الأصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الأصفهاني حدثنا زكريا بن
يحيى الساجي وأبو حفص السلمي وأبو علي الموصلي قالوا حدثنا
هدبة بن خالد حدثنا سهيل بن أبي حزم حدثنا ثابت البناني
عن أنس بن مالك رضي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من
وعده الله على عمله ثوابا فهو منجز له ومن أوعده على عمله عقابا فهو
بالخيار وأخبرنا أبو بكر بن محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا أحمد بن الخليل
حدثنا الأصمعي قال جاء عمرو بن عبيد إلى أبي عمرو بن العلاء فقال يا أبا عمرو
أيخلف الله ما وعده قال لا قال أفرأيت من أوعده الله على عمله
عقابا أيخلف الله وعيده فيه فقال أبو عمرو من العجمة أتيت يا أبا
عثمان إن الوعد غير الوعيد وإن العرب لا تعد عيبا ولا خلفا أن يعد
شرا ثم لا يفعله بل ترى ذلك كرما وفضلا وإنما الخلف أن يعد
خيرا ثم لا يفعله قال فأوجدني هذا في العرب قال نعم أما سمعت
قول الشاعر وإني إذا أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز
موعدي والذي ذكره أبو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل
أحد خلف الوعيد كما قال السري الموصلي إذا وعد السراء أنجز
وعده وإن أوعد الضراء فالعفو مانعه ولقد أحسن يحيى
بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد
على الله تعالى ضمن لهم إنهم إذا فعلوا ذلك أن يعطيهم كذا ومن

ومن أولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه على العباد قال لا تفعلوا
كذا فأني أعذبكم ففعلوا فإن شاء عفى وإن شاء أخذ لأنه حقه
وأولاهما العفو والكرم لأنه غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل إن المحققين
على خلافه كيف وهو تبديل القول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول
لدي قلت إن حمل آيات الوعيد على إنشاء التهديد فلا خلف
لأنه ليس خبرا بحسب المعنى وإن حمل على الإخبار كما هو الظاهر فيمكن
أن يقال بتخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل
المنفصلة فلا خلف على هذا التقدير أيضا فلا يلزم تبديل القول وأما إذا
لم يعمل بأحد هذين الوجهين فيشكل التفصي عن لزوم التبدل أو
الكذب اللهم إلا أن يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما أوعد به
لا على وقوعه بالفعل ففي الآية المذكورة إشارة إلى ذلك حيث
قيل فجزاؤه جهنم خالدا فيها بل إن أثاب بالطاعة فبفضله ومن غير
وجوب عليه ولا استحقاق من العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر
عنه من الطاعات إنما هو بخلقه على أنه لا يفي بشكر أقل قليل من نعمه
فكيف يستحق عوضا عليه وإن عاقب بالمعصية فبعدله لأنه لا حق
لأحد عليه والكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء ولا قبح منه أجمع
الأمة على أنه تعالى لا يفعل القبيح لكن الأشاعرة ذهبوا إلى أنه لا يتصور
منه القبيح لأن الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيان
لا تعلق لهما بأفعال الله تعالى ولا ينسب فيما يفعل أو يحكم إلى جور
وظلم لأن الجور والظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا
المعنى محال في حقه تعالى لأن الكل ملكه فله التصرف فيه كيف شاء وعلى

وهو وضع الشيء في غير موضعه والله تعالى احكم اي اكمل واعلم
العالمين واقدر القادرين فكلما وضعه في موضع يكون ذلك احسن
المواضع بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا وايضا قد علم
انه لا قبيح منه والجور والظلم قبيح فلا ينسب الجور اليه ولا نواله اليهما يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله الغرض هو الامر الباعث
للفاعل على الفعل فهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل
فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل
والله تعالى اجل من ان ينفعل بشيء ويستكمل بشيء
فلا يكون فعله معللا بغرض وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك
الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله تعالى غرض
لزم كونه تعالى مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه
انه يجوز ان يكون الاولوية راجعة الى غيره لا اليه فلا يلزم الاستكمال
بالغرض ورد بانه ان كان حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره
متساويين بالنسبة اليه لا يكون باعثا له بداهة وان كان حصوله
اولى له تعالى لزم المحذور المذكور ومابينا هو من ان الشخص
قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعله لنفع نفسه فانه انما
يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن بالنسبة اليه
من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره لثواب الاخرة او لكونه
محبوبا له او متوقعا منه منفعة فظاهر وان احسن للرحم والعطوفة
فلانه لازالة الم رقة القلب اللازم للجنسية كمن ينصر حيوانا
من الهلكة فهو بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا

اثبتوا لفعله تعالى غرضا وتمسكوا بان الفعل الخالي عن الغرض
عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بان العبث
هو الخالي عن الفائدة والمصلحة لا الخالي عن الغرض وافعاله تعالى
مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا شيء منها باعثا له على الفعل
كما يشير به قوله راعى الحكمة فيما خلق وامر واودع فيها المنافع ولكن
لا شيء منها باعث له تعالى على الفعل وان كانت معلومة له تعالى
كما ان من يغرس غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر على
ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع باغصانه وغير ذلك
والباعث له على الغرس هو الثمرة لا غيره فجميع تلك الفوائد
والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة الى
الغارس والايات والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض
مؤولة بتلك الحكم والمصالح اذا تقررت ذلك علمت ان ما
قاله شارح المقاصد من ان الحق ان تعليل بعض الافعال سيما
الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظ كايجاب الحدود والكفارات
وتحريم المسكرات وما يشبه ذلك واما تعميمه بانه لا يخلو فعل
من افعاله عن غرض فمحل بحث كلام متحول فانه ان اراد بالتعليل
جعل ذلك الحكم علة غائية باعثة فلا شيء من افعاله واحكامه
معللة بهذا المعنى وان اراد ترتبها على الافعال والاحكام فكل
افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر
علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين في العلم المؤيدين بنور
من الله وروح منه تفضلا ورحمة لا وجوبا ولا حاكم سواه هذا

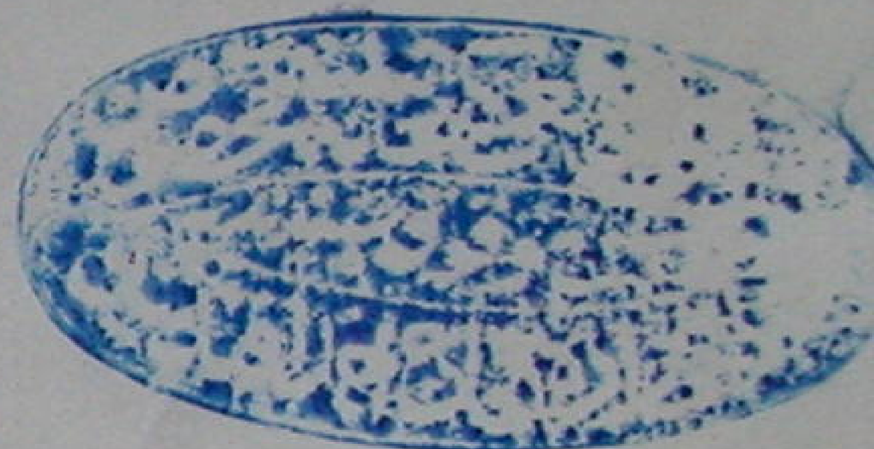
ثم اعلم فيما سبق فليتبين للمتعلم الحكم في حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل
سببا للثواب والعقاب. قالوا الحسن والقبح يطلق على معان
ثلثة الاول صفة الكمال والنقص والثاني ملايمة الغرض ومنافرته
وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان
للصفات في انفسها وان مأخذهما العقل ويختلف بالاعتبار
والثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب اجلا وهو
محل الخلاف فهو عندنا مأخوذ من الشرع لاستواء الافعال في
انها في انفسها لا يقتضي المدح والذم والثواب والعقاب وانما
صارت كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس
الحال وهو عند المعتزلة عقلي قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر
عن الشرع جهة حسن او قبح يقتضي مدح فاعله وثوابه او ذمه
وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح
الكذب النافع مثلا وقد لا يدركه العقل بنفسه لا بالضرورة ولا
بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كما
في حسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك
الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر
والنهي واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل
ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور القدماء منهم ذهبوا الى ان حسن
الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض
المتقدمين منهم الى استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب

بعض متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه
دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة
الموجبة للقبح وقد قال الجبائي ان حسنها وقبحها بصفات حقيقية
بل بوجوه واعتبارات واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار
كما في لطم اليتيم للتأديب او الظلم والدليل على ان الحسن
والقبح عقليان ان العبد غير مستقل بايجاد فعله بل بينا انه
فعله مخلوق لله تعالى فلا يحكم العقل باستقلاله على ترتب
الثواب والعقاب على افعاله فالحسن ما حسنه الشرع
والقبيح ما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى
ابتداء كما قال به الشيخ واما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيا
وبانضمامه يحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله
بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ما حسنه
الشرع انه لم يرد به نهي الشرع تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى
والواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل
البهائم وغير المكلف وكذلك ما قاله المصنف في المواقف
القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه وقال في شرحه
المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله حسن ابدا
بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح
باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وليس للفعل صفة
حقيقية او اعتبارية باعتبارها حسن او قبح كما قال به
بعض المعتزلة كما مر ولو عكس لكان الامر بالعكس اي لكان ما هو حسن

فيبحى وما هو قبيح حسنا وهو اى الله تعالى غير متبعض ولا متجز
لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالآخر الانقسام
الفرضي والوهمي وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى
منزه عن ذلك ولا حد له يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية
فانه الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على ما يرادف النهاية ومع
حمل التبعض والتجزي على الاجزاء الخارجية والعقلية ولا نهاية له
لان النهاية من خواص المقادير والمص لم يبالغ في تهذيب العبارة
وتحريرها كما لا يخفى فانه كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه لعلمه مما سبق
صفاته واحدة بالذات اى كل واحد من صفاته الحقيقية كالعلم
والقدرة والارادة واحدة بالذات استدلوا عليه بان القدرة
مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر او الى الموجب والاول
يح لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند
الى القادر وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على
السواء وليس صدور البعض اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق
ان استناد القديم الى القادر جائز لكن لا يخلص عن النقض على
هذا التقدير في الصفات التي هي مبادي الاختيار ولا يخفى ان ما دل
جميع الاعداد لم يجوز ان يكون بعضها اولى من البعض في نفس الامر
وان لم يظهر لنا وجه الاولوية غير متناهية بحسب التعلق لان
مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فلانه
تعالى يعلم الواجب والممكنات والممتنعات باسرها وهي غير متناهية
واما المقدورات والارادات فلان قدرته وارادته لا تنقطع عند حد

حد لا يمكن الزيادة عليه فهي غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بكا
تي وره قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة
له تعالى بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه ومجموعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان
لم يمكن اجتماعها في الوجود ومقدورا بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية
مطلقا واما في تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت
في الازل بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة
دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة
فلا حاجة ايضا الى ذلك ثم من البين ان الله تعالى له صفات ذاتية ولا تعلق
بالغير كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم بلا تناهي
التعلقات في وجد من مقدوراته قليل من كثير لان ما وجد منها متناه ومقدوراته
غير متناه بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية وله الزيادة والنقصان
في مخلوقاته ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولله تعالى ملائكة وهي اجسام
لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا يذكر ولا يؤنث كما ورد في الكتاب
والسنة والملائكة جمع ملاك على الاصل لان الهمزة كانت متروكة لكثرة
الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء لتانيث الجمع وهو مقلوب مالك
من الالوكة وهي الرسالة سموا به لانهم وسائل بين الله وبين الناس
ذوو اجنحة مثنى وثلاث ورباع وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه
الاعداد لما روي انه صلعم رأى جبرائيل ليلة المعراج له ستمائة جناح منهم
جبرائيل وهو ملك يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي وميكائيل يتعلق
به تقدير الارزاق واسرافيل يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث
وعزرائيل يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشرفهم

لكن ولعدم منهم اى الملائكة مقام معلوم في المعرفة والقرب والانبياء يأمر
من اوامر الله قيل انهم لا يفترون ولا يفترون وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين
وقيل ان الاية وهو قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم لا يدل على نفي الترقي
وتجويز الترقي وانت تعلم انه ينافي ظاهر ما قال جبرائيل ليلة المعراج لو دنوت
انملة لاحترقت لا يعصون الله ما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في
المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق آدم من قولهم اتجعل فيها من
يفسد فيها الاية لم يكن على سبيل الاعتراض بل هي على سبيل عرض الشبهة
لدفعها او نسبة الاف وو السفك اليهم ليس غيبة لى توهم بل
يحتمل ذلك على ان الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل التتمة لتوهم
الشبهة واما ابليس فالاكثرون على انه ليس من الملائكة كما هو ظاهر
قوله تعالى كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا
عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن تيمية ان السبب في انزال الملكين
ان قد فشا السحر في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة
منها وكثر دعوى النبوة فبعث الله هذين الملكين ليعلمان الناس ابواب
السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل هما رجلان سميا
ملكين وينبغي قراءة الملكين بالكسر وما يقال من انهما كانا ملكين من
اعاظم الملائكة علما وزهدا وديانة فانزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلى
به بنو آدم وركب الله فيهما الشهوة ومنها ما هما من الشرك والقتل والزنا
والشرب وان الزهرة كانت فاجرة في الارض فواقعاها بعد ان شربا الخمر
فقتلا النفس وسجدا الصنم وعلماها الاسم الاعظم الذي كانا يعرجان به



به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء فمسخها
الله وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير معقول ولا مقبول
لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود وكيف مسخها الله تعالى وجعلها
كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم
الذي به صعدت الفاجرة بل انهما علماها فبالجملة هذه القصة يشهد
بكذبها وليس في كتاب الله وسنة رسوله ما يدل على صدقها والقرآن وكذا
سائر الكتب الالهية كلام الله تعالى غير مخلوق لما روي عن النبي عم القرآن
كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على انه تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك
عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل
عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم
من الله تعالى وتبليغ احكامه وبصدقهم بان يخلق المعجزة حال تحديهم فيثبت
رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام بقولهم
ولا خلاف بين اهل الملة في كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا في تحقيق
كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضي النتيجة
وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له قديم فكلام الله تعالى قديم وكلام الله
تعالى مؤلف من حروف واصوات مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو
حادث فكلام الله تعالى حادث اضطروا الى القدح في احد القياسين ضرورة
امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا
الى ان كلام الله تعالى حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف
من حروف واصوات مترتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف
فضلا عما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل

انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب
واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي كما قال بعض
الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس بحال في لسان او قلب ولا حال في
مصحف او لوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث الكلام وان كان المراد هو
اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الكلام الازلي
والمعتزلة قالوا بحدوث الكلام وانه مؤلف من اصوات وحروف وانه
قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات
في جسم كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي عليه السلام او غيرها كشجر
موسى عليه السلام فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة
الله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة
اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه صفة
لغيره وان معنى كونه متكلما كونه خالق الكلام في الغير مخالف للعرف
واللغة ذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات
الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ما هو صفة له قديم و
والاشاعرة قالوا كلامه معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى
قديم فهم منعوا ان كلامه مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع
بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي انما نزاعهم في
اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب البعض الى ان مذهب الشيخ
ان الالفاظ ايضا قديمة وافرد في ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ
المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وعلى الامر القائم بالغير والشيخ
لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول

24

مدلول اللفظ وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها
على ما هو الكلام النفسي الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه
ولكنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة
كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين الدفتين مع انه علم من الدين
ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بما هو
كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة
الى غير ذلك مما لا يخفى فساده على المتفطن في الاحكام الدينية
فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام عنده
امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو المكتوب
في المصاحف المقروء بالالسن المحفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والمقروء غير القراءة والحفظ غير المحفوظ وما يقال من ان الحروف والالفاظ
المترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم
مساعدة الالات والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على
حدوث تلك التعلقات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة
وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام وبعضهم انكره اما
اولا فلان مذهب الشيخ ان كلام الله تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر
وانما يصير احد هذه الاشياء بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تطلق
على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقه على المعنى القائم باللفظ بضرب
من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى
من غير ترتب يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة

بوجود لا ثبوت له سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال ان
الحركة يوجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين
اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون النوع بين ما يقوم بالقاري
من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها
بتقصير البتة فنقول بهذا النوع ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون
القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقاري
وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون
بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة
كان بعض المشايخ لزوم ما ذكره من المحاسد ثم كان تكفير من انكر
كون ما بين الدفتين كلام الله انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر
اما اذا اعتقد انه ليس كلاما نفسيا بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى
بل هو دال على الصفة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا كيف
وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا البعض وموافقيه وما علم من الدين
ضرورة من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه
دالا على ما هو كلام الله تعالى حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى
وكيف يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقل عن الاصحاب
وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات
الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة
الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ بل يرجع الى الملفوظ
كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ باللفظ به كما نسخ حكمه وبقي
تلاوته والثاني تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدأ الكلام

الحقيقة له نوعا مجانسا لصفات المخلوقات واما رابعا فلانه صح

الكلام النفسي يعني صفة يتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي
ينطبق على المعنى وهذه الصفة ضد الخرس وهي مبدأ الكلام النفسي
وهي غير العلم فانها قد تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا وقد تعلق به
علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلاما منا بل كلامنا هو الكلمات
التي رتبناها في خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير اذا تمهد ذلك
فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي
بصفته الازلية التي هي مبدأ تاليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة
وتلك الكلمات المترتبة ايضا بحسب وجودها العلمي ازلية ايضا بل الكلمات
والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب الوجود العلمي وليس كلام
الله تعالى الا ما رتبه تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب
بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود
انما يرجع اليها بحسب هذا الوجود ككلام اللفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم
المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى
قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب
الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما
هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى
حقيقة بل معانيها وعلى ما اوله البعض كلام الشيخ من ان الحروف
والاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتب
والترتب فينا لقصور الالة فانه يؤدي الى السفسطة كما مر ولا يلزم
على ذلك ما رتبه البعض على متقدمي الاشاعرة من الجحود فان التحدي
بما يكون بكلام الله وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى

يكون كالنكار كونه ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام اي لفظ فيكون كفرا
في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تعالى الا انه كان ذلك
الكلام موجودا بالوجود اللفظي ولعل المتأمل الصادق ممن رفض التعصب
والجدال يشهد بحقية هذا المقال واسماؤه تعالى توقيفية
لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به اذن الشرع قال في المواقف
ليس الكلام في الاسماء الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء
المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا
دل العقل على اتصافه بها جاز الاطلاق عليه سواء كان ورد بذلك
الاطلاق اذن الشرع او لم يرد وكذلك الحال في الافعال وقال القاضي
ابو بكر منا اي بناء كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه
عليه بلا توقيف اذا لم يكن في اطلاقه توهم ما لا يليق بكبريائه فمن
ثمه لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه
غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر
بسبقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما
لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى
ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد
تعريفه على السامع فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب لان
الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها
نوع ايهام بما لا يليق في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام
من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعري
ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط في الاحتراز

في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام
الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع انتهى
قلت وذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق
التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفات اخبار بثبوت مدلولها
فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى
ولا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجراهما وهو تعالى منزه عمن
يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل بلفظ خداي وتنكري وامثالهما في سائر
اللغات مع شيوعهما من غير نكير اللهم الا ان يقال ان لفظ خداي معناه
خود آينده اي الموجود بذاته فيكون مرادفا لواجب الوجود كما ذكره
الامام الرازي في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في سائر الاسماء بحسب
سائر اللغات انه امكن دلالة لاطلاق واجب الوجود وصانع العالم و
وامثالهما انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية والمعاد اي
الجسماني فانه المتبادر عند الاطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به
ويكفر من انكره حق باجماع اهل الملل الثلث وشهادة نصوص
القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى
اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا
ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها
اول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الاية في
ابي بن خلف خاصم النبي صلعم واتاه بعظم قد رم وبلي ففته بيده وقال وبلي ففته
يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك
ويدخلك النار وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام

الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي عم وبين انكار
الحشر الجسماني ~~ويعاد فيها الارواح~~ لان النفوس الناطقة على هذا
التقدير غير متناهية فيستحيل حشرها جميعا ابدانا غير متناهية والامكنة
غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان وبا عنر افهم لحشر
الاجساد باعادة البدن المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين بل اكثرهم
فيعاد فيها الارواح صح
وبان يجمع اجزاؤه المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون
جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم يدعون بديهة [illegible]
الى اقامة الدليل للتنبيه عليها منها ما ذكر ابن سينا في التعليقات انه اذا
وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم وسهم وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او شوهد
علم ان الوجود واحد واما اذا عدم فليكن الوجود السابق ا وليكن المعاد
الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب كج في الحدوث وغير
ذلك ولا فرق بينهما الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في ان يكون
اشبه بالبه دون ج فان نسبة ا الى امرين متشابهين من كل وجه الا
في النسبة التي ينظر فيها يمكن ان يختلف فيها او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس
ان تجعل الاحد هما اولى من ان تجعل الاخر فانه قبل انا هذا اولى لب دون ج لانه
كان ب بعينه ج قلنا هو نفس النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول
الخصم انما كان ب لج بلى اذا صح مذهبه يقول ان الشيء يوجد فيتفقد
من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ثم يتفقد من حيث
هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل في وجوه
اخرى فاما اذا لم يسلم ذلك ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة
لم يمكن ان يدعي ذلك مستحق الا ان يكون لما الوجود السابق دون الحادث

[illegible]

الى وجود الاخر بل اما ان يكونا كل منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا
واذا كان المحمولان المتماثلان يوجبان كون الموضوع الجامع كل واحد منهما
غير نفسه مع الاخر فان يسلم موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار
الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين
شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنينية
المعرفة الا غير هذا كلامه وربما يختلج الاوهام انه اذا عدم في الخارج بقي
في نفس الامر بحسب وجوده الذهني فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما انه
لو كان ثابتا في العدم ووجد فيه ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الماهية
المكيفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي بمعنى
انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل وايضا كما ان المعدوم موجود
في الذهن كذلك المبتدا المفروض موجود فيه ايضا فلتبقى نسبة الوجود الثاني
الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبته الى المبتدا المفروض فتأمل
فانه دقيق وبالقبول حقيق ومنها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم
بين الشيء ونفسه فان الموجود سابقا ولاحقا شيء واحد واورد عليه
ان اللازم تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد وهي ليس اول المسئلة
ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون
وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني فاعتبر ذلك في الدور
فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجود الشيء متقدما
على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه
وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في
الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال اعادة المعدوم

اعادة المعدوم تعين الوجه الثاني وهو ان يكون بجميع الاجزاء المتفرقة
وتأليفها كما كانت اولا لانه لو ثبت استحالة اعادة المعدوم بعينه
لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن الشخصي كبدن زيد مثلا
وان لم يكن له جزء صوري لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص
وشكل معين فاذا تفرق اجتماعه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان
لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل
بعينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد
بعينه هو البدن الاول بل مثله فيكون تناسخا ومن ثمه قيل
ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ
لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول واما اذا
كان كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان
سمي ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذي دل على استحالته الدليل
تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه ببدنه
المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل
السابق فهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني وكون الشكل والاجتماع
الاول غير الشكل والاجتماع السابق بالشخص لا يقدح في المقصود وهو
حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ
وحدته الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع
ولذلك يؤاخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه قبل ذلك ولا يتوهم ان
في ذلك تناسخا فلا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان الشكل
الثاني مخالفا للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون

28

المتكبرون كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة
جرد مرد مكحلون واي اصل ان المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس
الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل ذلك التبدلات
والتغيرات لا يقدح في الوحدة بحسب الشرع والعرف ولا يقدح في كون
المحشور هو المبتدأ فافهم ذلك واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب
به الاعتقاد ويكفر منكره واما المعاد الروحاني اعني التذاذ النفس
بعد المفارقة وتألمها باللذات والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف
باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعيا ولا عقليا من اثباته قال الامام
في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد
ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة
الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك
المحسوسات والجمع بينهما بين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان
الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت
الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات
لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح
البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت
من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة
ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه
اى انه هي الغاية القصوى من مراتب السعادات قلت سياق هذا
الكلام مشعر بان اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة
والفلسفة فاثباته ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس

ابو علي مع انكاره للمعاد الجسماني على ما هو بسطه في كتاب المعاد و
وبالغ فيه واقام الدلائل بزعمه على نفيه قال في كتاب النجاة والشفا
انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى
اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن
عند البعث وخيراته وشروره معلوم لا يحتاج الى ان يعلم وقد
بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد عم
حال السعادة والشقاوة التي هي بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل
والقياس البرهاني الى الآخر وان كان الاوهام منا تقصر عن تصورها
الآن وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس
من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلي
ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية
بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة وكذا الحساب ثابت
لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة في
الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد ان يظهر فضائل المطيعين
ومناقبهم وفضائح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تتميما لمسرة
الاولين وفضيحة الآخرين والصراط للنصوص الثابتة
في الكتاب والسنة وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر
واحد من السيف يعبر عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكفار ردا على
ذلك من قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكر كثير من المعتزلة منهم القاضي
عبد الجبار المتمسكين بانه لا يمكن العبور على مثله ذلك فان امكن ففيه
عبث ولو امكن ففيه تعذيب للانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم

عليهم يوم القيمة ورد بان العبور عليه امر ممكن من غير تعب بحسب الشان
نهايته انه مجاوز والاتقياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب فمنهم
كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى آخر ما ورد في الحديث
والميزان حق وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا ان
نبحث عن كيفيته بل نؤمن ونفوض كيفيته الى الله تعالى وقيل يوزن
به صحائف الاعمال وقيل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية وعلى هذا يندفع به شبهة المعتزلة وهي ان الاعمال
اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن
وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث
ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب على انه ليس
يجب علينا تعيين والميزان عند بعض السلف واحد له كفتان ولسان
وساقان على ما روي في الحديث وذكره بلفظ الجمع في قوله تعالى ونضع
الموازين بالقسط للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان والجنة
والنار اي هما مخلوقتان الآن لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا
النار التي اعدت للكافرين ولقصة ادم وحوا ولم يرد نص صريح
في تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع
وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ولقوله
صلعم سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت
المعتزلة انهما ليستا مخلوقتين الآن بل يخلقان يوم الجزاء لانهما
لو كانتا موجودتين فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر والكل
باطل اما الاول فلانه ورد في التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارض

الاول لان

فكيف يعلم جدا الجنة والنار ومعا فيهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلا
بينهما والجواب منع امتناع الخلا وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة
مملوة بجسم اخر قلنا اي كانت الجنة فوق السموات وتحت العرش
كما هو ظاهر الحديث فيكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال
وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم و
مصالح والحكمة في خلق الجنة والنار انما هي ربطهما بالثواب والعقاب
وذلك غير واقع قبل القيامة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في
خلقهما الان فيكون ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه تعالى عندنا رعاية
المصلحة والحكمة ولئن سلمنا فلا نم انحصار الفائدة فيما ذكرتم ولئن
سلم فلا نم انه غير واقع قبل القيامة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح للمؤمن
في قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح
الجنة وان الكافر يصل اليه المكروه من النار ويخلد اهل الجنة في الجنة
واما الكافر فيخلد في النار مطلقا وقال الجاحظ وعبد الله العنبري ان
دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند فمن المبالغ في الاجتهاد والمساعي
بقدر وسعه وان لم يهتد اليه اولا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا
الا وسعها وفي المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب فالجمهور
يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين
على ان الكفار كلهم مخلدون في النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة
بعد ان يعذب عصاتهم بقدر المعصية او يعفى عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان
اطفال المشركين في النار لما روي ان خديجة رضي سالت النبي عم عن اطفالها
الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على

عن اطفال المشركين

30

على تقدير بلوغه ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار وقال النووي
في شرح صحيح مسلم الصحيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة وقالت
المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر
اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام
اهل الجنة فلا بد لهم من دليل اخر ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار
وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج بل يخرج اخرا الى الجنة
تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلوده قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره والايمان خير ورؤيته لا يكون قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد
خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله صلعم من قال لا اله الا الله دخل الجنة
والايات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا
بين الايات فان الخلود حقيقة في المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام
او لا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مؤمنا ولا
كافرا وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة
كانت او كبيرة كافر واختلف العلماء في تعريف الكبيرة قيل ما قرن به حد
وهو خاص وقيل ما قرن به حد ولعن او وعيد بنص كتاب او سنة او علم
ان مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلاثة او اكثر منه او اشعر
بتهاون مرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما لو قتل
رجلا يعتقد انه معصوم الدم فظن انه يستحق دمه او وطئ زوجته وهو
يظنها اجنبية قال الروياني وبعض من اصحاب الشافعي عد الكبائر بهذه الامور
قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال
غصبا والقذف وكل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط في الغصب ان يبلغ دينارا

اوضم البدعة شهادة الزور واكل الربوا والافطار في نهار رمضان
واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف
واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة على وقتها
وتاخيرها عنه وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب على
النبي صلعم عمدا او سب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ
الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند
السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
مع القدرة ونسيان القران بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار
وامتناع المراة من زوجها بلا سبب واليأس من رحمة الله تعالى والامن
من مكره واهانة اهل العلم وحملة القران والظهارة واكل لحم الخنزير
وفي وجه تاخير صلوة واحدة الى ان يخرج وقتها ليس بكبيرة وانما ترد
به الشهادة لو اعتادها والعفو عن الصغاير والكباير بلا توبة
والمراد من العفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المواخذة جائز
لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة كذلك فيلزم تساوي
ما نفي عنه الغفران وما اثبت له والشفاعة لدفع العذاب
ورفع الدرجات حق لمن اذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين
بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من
اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا
باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكباير بدون التوبة لم يجز
الشفاعة لها واما الصغاير فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها

31

وبعدها فالشفاعة عندهم في هو لرفع الدرجات وشفاعة رسول
الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكباير من امته لقوله عليه السلام ادخرت
شفاعتي لاهل الكباير من امتي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل
مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة عن الكباير مستدلين بقوله
تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها
شفاعة والجواب عنه بمنع تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة
وهو مشفع فيهم اي مقبول الشفاعة قبل هو عام مشفع في جميع
الجن والانس الا انه شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضاء وتخفيف
عنهم اهوال يوم القيامة وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته
عامة كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ولا برد
مطلوبه لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وما ورد في الحديث
ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعطه وهو لا يرضى الا باخراج
من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار هذا هو الشفاعة
الكبرى التي فسر بعض العلماء المقام المحمود بها وعذاب القبر للمؤمنين
الفاسق والكافر حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وقوله تعالى
على سبيل الحكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد
بالاماتتين والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة
فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ولقوله عم ان احدكم
اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة
فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حين

يبعثك الله يوم القيامة وقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب
القبر منه وقوله عليه السلام القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من
حفر النيران ونقل العلامة التفتازاني عن السيد ابي شجاع ان
الصبيان يسئلون وكذلك الانبياء وقيل ان الانبياء لا يسئلون
لان السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه ودينه وعن نبيه ولا يعقل
السؤال من النبي عن نفسه الصحيح انه خبر بانه لا يدل على عدم السؤال
مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك لا يقتضي في النبي الذي
لا يكون عليه ملة نبي اخر واختلف الناس في عذاب القبر فانكره قوم بالكلية
واثبته الاخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء
وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال يجتمع الالام
في جسده فاذا حشر احس بها دفعة واحدة وهذا انكار لعذاب
القبر بالحقيقة ومنهم من قال بالاحياء لكن انكر اعادة الروح ومنهم من
قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه
حتى ان الماكول في بطون الحيوانات يحيى ويسئل وينعم ويعذب ولا ينبغي
ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب
والنعيم قال الامام الغزالي في الاحياء اعلم ان لك ثلث مقامات في
التصديق بامثال هذا احدها هو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق
بانها حية موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان
هذه العين لا يصلح لمشاهدة تلك الامور الملكية وكل ما يتعلق بالاخرة
فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول
جبرئيل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده

يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي
اهم عليك وان امنت به وجوزت ان يشاهد النبي عليه السلام ما لا يشاهده
الامة فكيف لا يجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تتذكر امر النائم فانه قد
يرى في نومه حية تلدغه وهو يتالم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق
جبينه وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتاذى به كما يتاذى
اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه
حية والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل له ولكنه في حقك غير مشاهد
واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او بين حية تشاهد
المقام الثالث انك تعلم ان الحية لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو
السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم
فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد
كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب
الذي يفضي اليه في العادة فان الصفات المهلكات تنقلب موذيات ومولمات
في النفس عند الموت فيكون الامها كالام لدغ الحيات من غير وجود الحيات
قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت
الا الاول وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم
يثبت الا الثالث وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل
ذلك في حيز الامكان وان من ينكر ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع
قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى ما لم يانس
به ولم يالفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلثة في التعذيب
ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع

ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلثة هذا هو الحق فصدع وسؤال منكر ونكير
صح لقوله عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان
يقال لاحدهما منكر وللاخر نكير فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل فان كان
مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا
عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح في قبره سبعون
ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلي
فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله حتى يبعثه
الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا
فقلت مثلهم لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال
للارض التئمي عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا
حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين
منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل
والنكير انما هو تقريع الملكين له وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث
الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين اكثر من ان
يحصى بحيث يبلغ القدر المشترك حد التواتر وان كان كل منها خبر الاحاد
واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالف وانكره مطلقا ضرار
بن عمرو وبشر المريسي واكثر متاخري المعتزلة وبعض الروافض
متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب وما سبق حجة عليهم ومن
تامل عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم يستنكف
عن قبول امثال هذا فان للنفس نشات وهي في كل نشاة تشاهد
صورا تقتضيها تلك النشاة فكما انا نشاهد في المنام صور الاشياء



لانا نشاهد في اليقظة كذلك نشاهد في حال الانخلاع عن البدن
امورا لم نكن نشاهدها في الحيوة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام
فاذا ماتوا انتبهوا وبعثة الرسل جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى
الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية بالمعجزات جمع معجزة
وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه
يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبعة شروط الاول ان يكون فعل
الله او ما يقوم مقامه من التروك الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث
ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ولا يشترط التصريح
بالدعوى بل يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو
قال معجزتي كذا ففعل خارقا اخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكون ما
ادعاه مكذبا له فلو انطق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد
اعتقاد كذبه بخلاف ان يحيي الميت فيكذبه فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة
لان الاحياء المعجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه
وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه السابع
ان لا يكون المعجزة متقدما على الدعوى بل مقارنا لها او متاخرا عنها بزمان يسير
معتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات من ادم عليه السلام
الى محمد صلعم صح اما نبوة ادم فبالايات الدالة على انه امر ونهي مع القطع
بانه لم يكن في زمانه نبي اخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار
نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة يكون كفرا واعلم ان السمنية واكثر البراهمة
ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة ادم فقط والصابئة
بنبوة شيث وادريس فقط وبعض اليهود بانكار غير نبوة موسى



على ما نقلهم من تصانيف كلماتهم بعض من شاهدناه منهم وجمهور اليهود والمجوس
والنصارى ينكرون نبوة نبينا سيد المرسلين عم وبعض النصارى وبعض
اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو ظاهر البطلان فان الله تعالى قال يا
ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس وما قيل
ان الاصطلاح الى النبي كان مختصا بالعرب لغلبة الشرك فيهم دون اهل الكتاب
فاسد فانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين ومحمد
صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق
بلغا حد التواتر على ان القران الكريم الذي ادعى انه موجود محفوظ وقد ادعى
مرارا عديدة الى معارضته بان يأتوا باقصر سورة من مثله فلم يقدروا عليه
وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة بالسيوف مع ايام ايات من زمنه
عليه السلام الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يشبهه فسواء كان اعجازه لكونه
البديع والتاليف العجيب المخالف لما يعهد فصحاء العرب في كلامهم في المطالع
والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا من البلاغة
والفصاحة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور او للمجموع الامرين
كما ذهب اليه القاضي او بصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب
اليه النظام وان كان من سخيف الكلام او صرفهم بان سلبهم العلوم
التي يحتاج اليها في المعارضة يثبت نبوته عم على ان المعجزات المتكاثرة
للقوم ان وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة
علي رضه وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات المط وسيرته المطهرة
في احواله قبل النبوة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية
والدقايق الحكمية التي تعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشا بين قوم

قوم غلب فيهم الجاهلية ولم يمارس الخط والتعليم والتاديب
الى غير ذلك من شمائله الكريمة التي تبهر الالباب اقوى دليل على
نبوته صلعم وبارك وكرم واما كونه خاتم الانبياء ولا نبي بعده فلقوله
تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضه
انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال اهل
البصائر لما كانت فايدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى
مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي يعجز عنها عقولهم
وتقرير الحجج القاطعة وازاحة الشبهة الباطلة وقد تكفلت سنن
الشريعة الغراء جميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث
لا يتصور عليه مزيد كما نفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق
الى بعث نبي فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى عم فمتابعته
لشريعة عم فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين والانبياء معصومون
من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر بعد الوحي عمدا والعصمة
عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة يمنع
الفجور فاجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم
عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة
وما يبلغونه من الله تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو
والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه القاضي ابوبكر واما سائر
الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعمدها واما عن صدورها
سهوا او على سبيل الخطأ في التاويل فقال المص في المواقف

انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشريف المختار خلافه وعن الصغائر المشعرة
بالخسة كسرقة لقمة عمدا او سهوا خلافا للجبائي خط وبعض
المعتزلة فانهم يجوزونها سهوا بشرط ان يتنبهوا عليه
وعن الصغائر الغير المشعرة عمدا ايضا كما ذكره العلامة التفتازاني في شرح
المقاصد لكنه قال في شرح العقائد واما الصغائر فيجوز عمدا عند
الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما
يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين
يشترطوا ان يتنبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله
فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة ومنع الشيعة صدور الصغيرة
والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا
تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بمعصيتهم فما كان منقولا
بطريق الاحاد فمردود واما بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن
والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة قلت هذا الكلام
ولا يخفى ما بين اوله واخره من التنافر واختير في المواقف وشرحه
انهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكبائر مطلقا اي سهوا
وعمدا وعن الصغائر عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف
الصالح على عصمتهم من الصغائر عمدا او الكبائر مطلقا بعد البعثة وما
يشعر بصدور المعصية عنهم محمول على ترك الاولى فان حسنات
الابرار سيئات المقربين وهم افضل من الملائكة العلوية عند
الاكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة
البشر من المؤمنين ايضا افضل من الملائكة وعند المعتزلة وابي عبد الله

عبد الله الحليمي والقاضي ابي بكر منا الملائكة افضل والمراد بالافضل
الاكثر ثوابا وذلك عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف
عبادة البشر فان لهم مزاحمات فيكون عبادتهم اشق وقد قال
النبي عم افضل العبادات احمزها اي اشقها قلت ومع هذا ينبغي ما يتوهم
من ان من الادب مع الملك كونه مع احاد المؤمنين ليس بكفر فيكون
الملك افضل لان ذلك انما يدل على ان الملك اشرف بسبب كثرة
مناسبته مع المبدا في النزاهة وقلة الوسائط لا على انه افضل
بمعنى الاكثر ثوابا عند الله تعالى واهل بيعة الرضوان وهم الذين قال الله
فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة واهل
غزوات بدر وهم الذين حاربوا مع النبي عم بقرب قليب بدر و
وكانوا ثلثمائة وثلثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين
وقد تواترت الاحاديث الصحيحة في شانهم انهم من اهل الجنة وقد
عدهم الامام البخاري في جامعه الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث
ان الدعاء عند ذكرهم مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة
والحسن والحسين وعائشة بل سائر ازواج رسول الله عم وكرامات
الاولياء حق وهي امور خارقة للعادة يظهر على يد المؤمن المتقي العارف
بالله تعالى وصفاته المتوجه بالكلية قلبه الى الجناب قدسه غير مقرون بدعوى
النبوة وبذلك يمتاز عن المعجزة وبقيد كونه للمؤمن عن الاستدراج
كما يقع لبعض الفسقة والظلمة بل الكفرة احيانا استدراجا لهم وزيادة
في غيهم حتى ياتيهم امر الله وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسوا
ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم

بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين
وقال رسول الله عم اذا رأيت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم
على معصيته فانما ذلك استدراج ثم تلا قوله فلما نسوا ما ذكروا به الاية ويسمى
المعونة وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اظهارهم تخليصا لهم من
المحن والبليات والاستاذ ابو اسحق منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء
لانه تشتبه بالمعجزة ورد بانها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي وبانها
يكون معجزة للنبي عليه السلام وكرامة للولي الذي ظهرت على يديه والدليل
على حقيتها قصة مريم واصف بن برخيا وما تواتر عن غيرهما من اولياء
امة نبينا عم بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقد يكون بما بان احد
بعضها او بتواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب
يكرم بها من يشاء ويختص برحمته من يريد فيه اشعار بوجه تسميتها
بالكرامات ولو قال يكرم بها من يريد ويختص برحمته من يشاء لكان اوفق
لنظم القرآن اعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي يجب
على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة
من الاصول وزعموا فيها امورا ادى الى نقض مذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين
بايرادها في زبر النبوات حفظا لعقائد عامة المسلمين عن الخطاء والخلل
وصونا لهم عن الوقوع في مهاوي الضلال كما قال المص والامام الحق بعد
النبي عليه السلام ابو بكر الصديق لقبه النبي عم بذلك واسمه عبد الله بن
ابي قحافة ثبت امامته بالاجماع وان توقف فيه بعضهم ولان الصحابة
قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله عم في سقيفة بني ساعدة
فقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر منا الامراء

36

الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش ثم اتفق
رأي الصحابة بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر واجمعوا على
ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك علي رضه على رؤس الاشهاد بعد توقف
منه ولقبه بخليفة رسول الله عليه السلام فصار امامته مجمعا عليه
من غير مدافع ولم ينص رسول الله عم على احد خلافا للبكرية فانهم يزعمون
النص على ابي بكر وللشيعة فانهم يزعمون النص على علي اما نقلا
جليا واما نصا خفيا والحق عند الجمهور نفيهما ثم عمر الفاروق الفارق
بين الحق والباطل برايه الصائب ثبت امامته بنص الامام والاجماع
فان ابا بكر بعد ما انقضت خلافته سنتان واربعة اشهر او سنة
اشهر مرض فلما ايس من حيوته دعى عثمان واملى عليه كتاب
العهد لعمر رضه فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي
قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا
فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر اني استخلفت عمر بن الخطاب فان
عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان جار فلكل امرئ ما اكتسب من الاثم
والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما كتب
ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن كان في الصحيفة
فبايعوا حتى مرت بعلي رضه فقال بايعنا لمن كان فيها وان كان عمر رضه
فوقع الاتفاق على خلافته فقام عشر سنين بامر الخلافة والامامة
واقامها على نهج العدل والاستقامة واستشهد في ذي الحجة سنة
ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة
وحين استشعر موته فقال ما اجد احدا احق بهذا الامر من الذين توفي

عنهم رسول الله وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير وطلحة وعبد
الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا
بعد وفاة عمر وفوض الناس جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف وصلوا معه الجمعة
ورضوا الحكم فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا
له وصلوا معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجماعا ثم عثمان ذي النورين
سمي به لان النبي عليه السلام زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام
كلثوم بنتا اخرى له فلما ماتت قال النبي عليه السلام لو كان عندي ثالثة
لزوجتكها ثم علي المرتضى الذي ارتضاه الله ورسوله في امر الدين والدنيا
ومناقبه اكثر من ان تحصى واوفر من ان تستقصى ولما استشهد عثمان
رضيه اجمع كبار المهاجرين والانصار بعد ثلثة ايام او خمسة بعد قتل
عثمان على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد مدافعة
طويلة وامتناع كثيرة فبايعوه فصار خلافته اجماعا من اهل الحل
والعقد فقام بامر الخلافة ستة سنين وستة اشهر على راس
ثلثين من وفات رسول الله فتم مدة الخلافة على ما قال رسول الله عم
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقيل ان التكملة
انما تتم بخلافة امير المؤمنين حسن بن علي رضيه ستة اشهر بعد وفات
امير المؤمنين علي رضيه والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة وهي الخلافة
الحقيقة فلا ينافي ذلك تسمية الائمة من اهل الحل والعقد بعض من
بعدهم خليفة وعلى ما ذكره الفقهاء من انه يجوز اطلاق خليفة رسول الله عم
على السلطان والافضلية بهذا الترتيب اي ترتيب الخلافة
عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي وقال الامام

37

الامام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تتعارض
الظنون في عثمان وعلي وعن ابي بكر بن خزيمة تفضيل علي على عثمان
ومعنى الافضلية اي المعنى المراد بها هنا انه اكثر ثوابا عند الله بما كسبت
من خير لا انه اعلم واشرف نسبا وما اشبه ذلك فان صيغة
افعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون من جميع
الوجوه او جميع الصفات الفضائل من حيث المجموع والنزاع في
الخلاف ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعني من حيث الثواب لا الرجحان
من الوجوه الاخر فلا شك في ذلك رجحان الغير في احاد الفضائل الاخر
ولا في مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا
على الشرح الجديد للتجريد والكفر عدم الايمان والايمان في اللغة
التصديق كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين اي
مصدق وفي الشرع وهو التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم
به بالضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب
الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه والتلفظ بكلمتي الشهادة ونحوها
مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد في النار ولا تنفعه
المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف
الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ
بكلمتي الشهادة عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم
الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله وقلبه مطمئن بالايمان
وقوله عم اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب في ونظائرها

الغير المحصورة الايمان الى القلب فيدل ذلك على انه فعل القلب وهو
التصديق والعمل خارج عنه بحيث مقرونا بالايمان معطوفا عليه
في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات
فان الجزء لا يعطف على كله فلا يقال جاء القوم وافرادهم ولا عندي العشرة
وآحادها وتفصيل المقام ان هنا اربعة احتمالات الاول ان يجعل الاعمال
جزءا من حقيقة الايمان داخلة في قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها
عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني ان يكون اجزاء عرفية للايمان
فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد الشعر والظفر واليد جزءا لزيد مثلا
ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان
للشجرة تعد جزءا منها ولا يقال انعدامها بانعدامها وهذا هو
مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق و
فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق
وبين مجموع التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع
التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر من الشجرة المعينة بحسب
العرف القدر المشترك بين ساقها وبين مجموع ساقها مع الشعب
والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف ما بقي الساق وتسمى
عليه الا ان المعنى ههنا التصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال
بمنزلة فروعها واغصانها في دوام الاصل بقاؤها يكون الايمان باقيا وان
انعدم شعبه الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان
مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا في اللغة [illegible]

كما لا تنعدم بقطع الاغصان الشجرة

وبين الاحتمال الثالث الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا
وهو بحث لفظي الرابع ان يكون الاعمال خارجة بالكلية ومن القائلين
بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
وهو مذهب بعض الخوارج واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهري
التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما الكامل الصحيح
لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والاسلام
والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهري عن الايمان كقوله تعالى
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح
ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا
في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى لا ينفك عن الايمان
الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال
واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد من
اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي كما مر اليه اشارة وقد عبر عنه
بعض المتأخرين بالتسليم على الانقياد وجعله ركنا للايمان والاقرب
ان التصديق التسليم الباطني والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل
التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر وهو مجموع قول ذلك
وان لم ينسب المخبر ولا يكفر احد من اهل القبلة وهم الذين اعتقدوا
بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك و
ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل
القبلة الا اذا عجز عن النطق لخلل في لسانه او لعدم التمكن منه لوجه
من الوجوه الايمانية اى ما يعلم منه نفي الصانع القادر المختار ذكره

ذكره بعد القادر لان الاختيار الذي اثبته الفلاسفة ليس اختيارا
عندنا فان المراد به الاختيار بالمعنى الذي اثبته المتكلمون اعني صحة الفعل و
الترك فلا يغني القادر عنه لان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله
بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى العلم فعلا كان او قولا او جانبه
شركا اما في وجوب الوجود او في الالهية كالقائلين بالنور
والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر
واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم
الانصاري وهو افضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز
تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون للغير قدرة وتاثير واى و فالكل
متفقون على انه منزه عن سمات النقص والزوال واما في المعبودية
كعبدة الاصنام والكواكب والنار او انكار النبوة او انكار ما علم
مجي محمد عم به ضرورة او انكار امر مجمع عليه قطعا مثال الاول الذين
ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثاني
المنكرون للمعاد وفي نسخ لما سبق ومثال الثالث المنكرون حرمة
الخمر وحل التختم للرجال بالفضة واستحلال المحرمات ولا بد من التقييد بكونه
تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين احترز بقيد فيما تقدم
وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير وبدون القيد الثاني كان الاجماع
مستندا الى الظني لا يثبت ايضا وكذا اذا كان مستنده
دليل قطعي ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين قلت
ومع هذه القيود يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتاب
المنتخل في علم الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة فلا

39

ولا يكون منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت
ولا يبعد ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره كفر لانه يدل على
العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام واما اذا
لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم واما غير ذلك كالقائلين بخلق القران
والقادحين في اصحاب النبي عليه السلام بما لا يوجب تكفيرهم واما القادح
فيهم بما يوجب تكفيرهم فهم يكفرون وكذا قذف عائشة رضه واما
سب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي
فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسم الى القول بانه تعالى
جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من التحيز
والتستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في العزيز وذكره العلامة
الشريف في اول شرح المواقف فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات
ليس فيها شيء من الامور التي عددها المصنف من موجبات الكفر كما ذكروا
في باب الردة انه لو قال اني ارى الله في الدنيا يكلمني شفاها كفر مع
ان الامدي ذكر ان بعض اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا جائزة
عقلا واما سمعا فاثبته بعضهم ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى في
المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن
رؤية حقيقية قلت حكمهم بالردة في الكلام مبني على انه يفهم منه ادعاء
الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على
دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة
لما هو من ضروريات الدين وهو انه عم خاتم الانبياء عليه افضل صلوات
المصلين وقس عليه بواقي الكلمات وتامل فيها يظهر لك اسرارها بالجد

التي فصلها المصنف بقوله والتوبة وهي في اللغة الرجوع وإذا أسند إلى الله تعالى
فالمراد به الرجوع بالنعمة واللطف على العبد وإذا وصف به العبد كان المراد به
الرجوع عن المعصية قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا أي رجع عليهم
بالتفضل والإنعام ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد وهي في الشرع
الندم على المعصية من حيث هي معصية والإقلاع عنها في الحال مع العزم
على أن لا يعود إليها إذا قدر عليها وقيد بالمعصية لخروج الندم على
الواجبات والمندوبات والمباحات وقيد بالحيثية لخروج الندامة من
شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن مضارّه الدنيوية
كالصداع وخفة العقل والإخلال بالمال وقيد الإقلاع في الحال
لخروج الندم والعزم مع الاشتغال في الحال وقيد بالعزم لخروج الإقلاع
مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم العود إذ قد شرط بعضهم
في حقوق الناس رد المظالم وقد يقال الإقلاع في الحال لا يكون
بدونه لأن دوام الغصب غصب وقيل هو واجب برأسه وليس بشرط
له في أصل التوبة وشرط المعتزلة أن لا يعاود ذلك الذنب وأن
يستديم على الندم وعندنا هما ليسا بشرط في حصول التوبة
واجبة لقوله تعالى وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون وقوله تعالى
يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا وهي مقبولة عند الله تعالى
لطفا ورحمة وإحسانا من الله تعالى لا وجوبا كما مر والعود إلى الذنب
بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لأنها عبادة مستقلة منقضية
وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبني على أن الندم
على الذنب لكونه مطلق الذنب فيجب أن يعم الذنوب أو لكونه ذنبا

ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها والأصح هو الثاني ولا يصح التوبة
الموقتة مثل أن يترك الذنب سنة كما في تعريف التوبة من وجوب
العزم على أن لا يعود إليها والأمر بالمعروف تبع لما يؤمر به فإن
كان ما يؤمر به واجبا فواجب الأمر به وإن كان ما يؤمر به مندوبا
فمندوب الأمر به والمنكر إن كان حراما وجب النهي عنه وإن كان
مكروها كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر كونه مأذونا من جهة الإمام والوالي لأن آحاد الصحابة والتابعين
كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير إذن وكان ذلك
شايعا بينهم ولم ينقل التنكير عن ذلك من أحد فكان ذلك إجماعا
وشرطه أي وشرط وجوبه وندبه أن لا يؤدي إلى الفتنة
فإن علم أنه يؤدي إلى الفتنة لم يجب ولم يندب بل ربما كان
حراما بل يلزمه أن لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته لئلا يراه ولا يخرج
إلا للضرورة وأن يظن قبوله وإن لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن
عدم القبول أو شك في القبول وعدمه وهذا ظاهر العبارة لكن لا يخفى و
في الأخير تأمل وإذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة فيجب
إظهار شعائر الإسلام ولا يجب التجسس لقوله تعالى ولا
تجسسوا ولقوله عليه السلام من تتبع عورة أخيه تتبع الله
عورته ومن تتبع الله تعالى عورته فضحه على رءوس الأشهاد الأولين
والآخرين وأيضا علم من سيرته المطهرة أنه عليه السلام كان
يكره إظهار المنكرات الصادرة عن المسلمين ويرشدهم
إلى الانكسار كل ذلك لكمال رحمته وعظم أخلاقه صلى الله عليه وسلم

وقد صرح الفقهاء بانه يستحب للشهود الكتمان في المعاصي دون
الكفر وقد روي ان امير المؤمنين عمر رضه دخل من السطح دار رجل
فوجده على حالة منكرة فانكر عليه فقال له يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت
الله تعالى من وجه وعصيته من ثلثة اوجه فقال ما هي فقال ان الله تعالى
ولا تجسسوا وقد تجسست وقال تعالى واتوا البيوت من ابوابها
وقد دخلت من السطح وقال تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى
تستأذنوا وتسلموا على اهلها وانت لا تستأذنت
وما سلمت فتركه عمر رضه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة
التجسس تطلب من كتب الفقه ثبتك الله تعالى على هذه العقائد الصحيحة
التي مر تفصيلها ووفقك العمل بما يجب ويرضى وفي بعض النسخ
ورزقك لما يرضى من الاعمال قبل التوفيق عند الاشعري واكثر الصحيح
خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة ثلث
الظ ما قاله الامام فان القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف اللهم
الا ان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة من الطاعة التي هي مع الفعل
كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو على ما عرفه بعض المتأخرين
جعل الكاسب موافقة في حصول الحظ اللهم ثبت قلوبنا على دينك
ووفقنا للاعمال الصالحة ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا
من لدنك رحمة انك انت الوهاب واغفر لنا وتب علينا انك انت
الكريم التواب تم فرغ مؤلفه من تعليقه ... ببلدة ...
حماها الله تعالى وسائر بلاد المسلمين رب العالمين وانت القوي ورزقنا عما قريب
من الوصول الى الوطن والاولاد قرة العيون بقوة المنون وصلى الله على خير خلقه محمد واله وصحبه
المبعوث من الغيب والبطون صلوة دائمة ما تقابل
العلوم والفنون

قد تم الكتاب والاوراق بعون الله الملك الخلاق
مع تعليقاته ... المفتقر الى ربه القدير
من يد الحقير الفقير
حسين ابن احمد بن حسين احمد بن
يوسف غفر الله له ولوالديه واجداده
في وقت الضحى من يوم الجمعة في يوم
اثني وعشرين من شهر جمادى
الاولى في سنة احدى واربعين
بعد المائتين والالف
تم

42

بسم الله الرحمن الرحيم وبه

قوله وهو ان انه بعثه الله الخ الضمير راجع الى مدلول لفظ النبي
المذكور ضمنا فلا ينافي ذلك ما سبق من ان المراد من النبي عليه السلام
ههنا الفرد الكامل بمعونة المقام على ما لا يخفى قوله وعلى هذا لا يشمل
من اوحي اليه الخ وكذا لا يشمل بظاهره من امر بمتابعة شرع غيره
من قبله وتبليغ ما اوحي الى ذلك الغير كيوشع عم فانه كان نبيا لكنه
مأمورا بمتابعة شريعة موسى عم وتبليغ ما في التورية الى
الخلق علي قوله كما قيل فيه اشارة الى جواز كونه مبعوثا الى الخلق ونبوته
ما نقل انه كان يستند الى الكعبة ثم يقول ايها الناس هلموا
الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم احد غيري او الى جواز منع
كونه نبيا على التقديرين لا ينقض التعريف به قوله الا ان
يتكلف وذلك بان الخلق المبعوث اليه عام شاملا ولا لكل
ما يغاير المبعوث في الجملة سواء كانت المغايرة حقيقية او
اعتبارية ليشمل زيد بن عمرو بن نفيل فانه من حيث انه مبعوث
اوحي اليه مغاير له من حيث انه يعمل به قوله ويكمل نفسه
واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر فالنبي عليه السلام بمعنى المخبر على ان
يكون فعيل بمعنى الفاعل ويجوز بان يكون منقلبة عن الهمزة قوله او
بمعنى الارتفاع على ان يكون الهمزة في النبأ منقلبة عن الواو
الواقعة في الطرف قال الجوهري ان جعلت النبي عليه السلام
مأخوذا بمعنى الارتفاع فاصله غير الهمزة قوله او منقول
من النبي بمعنى الطريق فانه عليه السلام طريق يتوصل الى الحق

43

الموج واصله على هذا الهمزة ايضا على ما هو في القاموس على ان يكون النبأ
منقلبة عن الهمزة قوله اذ المراد به الفرد الكامل على ما يتبادر اليه الذهن
بنبينا محمد اكمل الانبياء عليهم السلام وهذا القدر كاف في صحة الاستغراق اليه
بلام العهد اي رجح وانما حمل اللام ههنا على العهد اي رجح دون العهد
المطلق الذي هو الحقيقة عند المحققين اشتهارا على ان هذا الحديث
مما لم يصدر عن سائر الانبياء قوله على هذا الاسلوب وهو اضافة الامة
الى نفسه قوله وانت تعلم بعده جدا اي بعد ان يكون له وجه فان الكفرة
كلهم امة الدعوة ايضا مع ان فرقهم اكثر بثلث وسبعين بكثير
فضلا عنهم وعن فرق المسلمين قوله السين اما للتأكيد اي
لتأكيد الافتراق وتحقق وقوعه فقوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب
بيان للعلاقة التي استعمل بها السين الموضوعة للاستقبال
القريب في معنى التأكيد وتحقق الوقوع قوله كما قيل في قوله تعالى
ولسوف يعطيك ربك فترضى قال ابو علي الفارسي ليس هذه اللام هي
التي في قولك ان زيدا لقائم بل هي في قولك لاقومن والفرق بينهما
مع انه لتقوية التأكيد فيهما هو ان اللام في لاقومن مؤكد بمعنى الفعل
بخلاف اللام في لقائم واثبت سوف عن العدي نوني التأكيد فكانه
قيل وليعطينك قوله اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن
صبوته يعني ان المضارع كاشتراكه بين الحال والاستقبال المشار
فيه الى هذا التراخي بخلاف السين فانه موضوعة للتراخي فيشير الى
تراخي لما قال الامدي ان المسلمين عند وفاة النبي عليه السلام
كانوا على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن

الثلاث ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف بينهم اولا في امور جزئية
لا يوجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى اخر
ايام الصحابة في ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس
الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله
ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب
المقالات الى ثلث وسبعين فرقة **قوله** لجواز ان يكون الاصول
التي بينها في اللغة معتد بها اشار بتقييد الحاجة باللغة بالمعتد بها الى انه لا يلزم
في كون الامة فرقا مختلفة ان يكون اكثر اصولهم وعقائدهم متباينة
ولا ان يكون الاصول والعقائد المختلفة بينهم متغايرة تغايرا تاما
حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد بل اللازم في ذلك كون بعض عقائد
كل فرقة مباينا لبعض عقائد ما سواها في الجملة معتدا بها وح يجوز ان
يكون اصولهم باعتبار هذه الاصول الى هذا العدد فقط وان كان باعتبار
الاصول التي بينها في اللغة في الجملة ازيد منه **قوله** وقد يقال علماء في وقت
اذا كانوا باعتبار التي في اللغة الناجية انقص ٢٣
من الاوقات بلغوا هذا العدد ويريد انه يجوز انه يحمل على اصول المذاهب
ويريد بها الاصول التي بينها في اللغة في الجملة سواء كانت معتدا بها
ام لا ويقال انهم بلغوا باعتبار هذه الاصول التي في وقت ما هذا
العدد وان زادوا عليه بعد البلوغ اليه او انقص عنه قبل الوصول اليه
في اكثر الاوقات فان قلت فعلى هذا كان الاولى ونقصوا بالواو قلت كلمة
او بمعنى الواو باعتبار الكثرية الاوقات لا باعتبار الزيادة والنقصان
هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام لكنه بقي الكلام في فائدة ذكر هذا العدد والوقوع
في وقت ما دون الواقع في اكثر الاوقات **قوله** فلا يرد انه لو اريد الخ

[illegible]

وذلك لان دخول عصاة كل فرقة فيها لا يقتضي ان يكون ذلك
الدخول من حيث الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك في عصاة فرقة
الناجية من حيث معاصيهم فقط بخلاف سائر الفرق فانهم من
حيث الاعتقاد داخل فيها وان كان عصاتهم داخلة فيها من حيث
المعاصي ايضا **قوله** بعيد جدا وذلك لعموم المواعيد الواردة في دخول
العصاة فيها واما ما قيل ان بعده انما هو على تقدير ان لا يكون
المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة
لان من يوقف في حساب فقد عذب فلينتج ومن احتاج الى
شفاعة فقد عرض الذل فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كون
من يوقف في حساب والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا فلا يبعد
مما لا مجال الى بيانها على ما يدل عليه سياق هذا الحديث فان المسلمين
كانوا في حيوته عليه السلم وعند وفاته على العقيدة الواحدة
التي كان النبي عليه السلم على تلك العقيدة مع انه عليه السلام كان
يخبر بان بعضهم يدخل النار وانه جهنمي بسبب ما صدر عنهم من المعاصي
على ما هو المسطور في اكثر كتب الاحاديث ومما ينبغي ان ينبه
عليه ههنا هو ان ضمير كلها راجع الى نيف وسبعين وان
الحكم في قوله كلها في النار على كل واحد من احاد هذا العدد التي
هي الفرقة والطوائف فان تالف هذا العدد منها دون غيرها
فيكون الا واحدة استثناء لطائفة واحدة واخراجا لها عن
هذا الحكم فلا شك ان خروجها عنه يقتضي عدم دخول ابعاضها
مطلقا بمغفورة وبما نبهنا عليه ظهر انه لا وجه لما قيل انه يجوز

[illegible]

ان يكون الحكم في قوله عليه السلام كلها في النار على كل واحدة من كل فرقة
فيكون قوله الا واحدة وقع للايجاب الكلي فلا يلزم القول بان معصية
الفرقة الناجية مغفورة مطلقا **قوله** ولا يبعد ان يكون المراد استقلال
مكثهم اي لا يبعد ان يقال في دفع ما اورد ان المراد بعدم دخول الفرقة
الناجية في النار كون مكثهم فيها قليلا بالنسبة الى مكث سائر
الفرقة فان دخولهم فيها لا يكون من حيث المعاصي بخلاف سائر الفرقة
فانه يكون من حيث عقائدهم الباطلة قطعا وان كان بعضهم يدخلها
بسبب معاصيهم ايضا ولا شك ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة
يوجب طول المكث دون الدخول بسبب المعصية على ما اشار اليه
المحقق التفتازاني حيث قال ما يرون في تكفيرهم وقيل لما ادرون ما
يكفرهم وقالوا ولما ذكرنا ظهر ان من جوز دخول الفرقة الناجية في النار
من حيث الاعتقاد وقال ان قلة مكثهم فيها يجب ان يكون لامر مشترك
بين جميع احادها ولا يوجد في سائر الفرق وما ذلك الا الاعتقاد
فلو كان الاعتقاد دخلا اقرب الى الحق وان لم يصل الى مرتبة الحق من
حيث انه لم يصل الى مرتبة الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب
الى الحق من سائر الاعتقادات يقل مكثهم فقد بعد عن الحق وعقائد
الفرقة الناجية هي ما عليه النبي عليه السلام واصحابه رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين **قوله** ترغيبا لتصحيح العقائد اي عبر النبي عليه السلام
عن استقلال المكث فيها بعدم الدخول لترغيب المسلمين بتصحيح
عقائدهم بان يتمسكوا فيها بالاحاديث الصحيحة المروية عنه
عليه السلام وعن اصحابه رضه ولا يسترسلون مع عقولهم او مع النقل

45

او مع النقل عن غير الصحابة ووجه كون القول بعدم دخول صاحب
العقيدة الصحيحة ترغيبا في تصحيح العقائد ظاهر غير محتاج الى البيان
قوله وهو من رأى النبي عم مؤمنا به هذا لا يشمل الاعمى الذي هو صحابي
اتفاقا كابن ام مكتوم الا ان يراد بالرؤية ما هو اعم من الحقيقي وما في حكمه
ويشمل من لا يعد صحابيا ممن رأى النبي عم وامن به ثم ارتد ومات
على الردة كعبد الله بن جحش وابن خطل اللهم الا انه يلتزم كونه صحابيا
ويقال لا يقدح في كونه صحابيا بالاطلاق الكفر اللاحق لكن لا يقدح في ذلك
الكفر ان بعد وان طال زمانه سواء كان في حال النبي عم وسواد
تخللت الردة بين ايمانه به عم وبين موته على الاسلام او لم تتخلل
قوله قلت سياق الحديث اه حيث قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي
قوله المتبعين لما روي عن ائمتهم اي من غير اسنادهم المروي الى النبي عم
واصحابه وذلك الاتباع منهم لاجل اعتقادهم العصمة في ائمتهم وعدم
صدور الكذب والافتراء عنهم **قوله** اي بالفروع اشبه فانها من الاحكام
المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب على الامة سمعا على
ما ذهب اليه الاكثر خلافا للشيعة فانها عندهم من العقائد واصول
الدين يجب نصبه على الله تعالى لكونه لطفا وكون اللطف واجبا عليه تعالى
بل في جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها وذلك لان المتعلق
الاول للرؤية عندهم هو الوجود وهو مشترك بين جميع الموجودات الا
انه عدم وقوع رؤية بعضها كالاصوات والطعوم والروائح والجواهر
المجردة لجريان العادة بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم
خلق رؤيتها فينا **قوله** وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس

وكذا لا يشمل من رأى النبي عليه السلام بعد موته قبل دفنه [illegible] ثم امن به عليه السلام الا انه يلتزم كونه صحابيا [illegible] قبل الدفن [illegible]

[illegible] بالرحمة والدعاء [illegible] للكافر [illegible] اصول الدين [illegible]

[illegible] عليه السلام [illegible] الامامة [illegible] النبي عليه السلام [illegible]

والظاهر ان مراده بالجواهر المجردة [illegible] العقول [illegible] بالجواهر المجردة [illegible]

وذلك لان متعلق الرؤية يتحقق في الجنة والله تعالى قادر على خلق رؤيتها
فيه **قوله** والفرق بين الارادة والرضا فان الرضا عندهم ترك الاعتراض
خلافا للمعتزلة فانه عندهم عين الارادة **قوله** من الصحيح آه الصحيح هو
الذي اتصل اسناده بنقل العدل الضابط الى منتهاه ولا يكون شاذا
ولا معللا والحسن هو الذي فيه ضعف قريب محتمل وقال بعضهم هو الذي
لا يكون في اسناده متهم بالكذب ولا يكون شاذا او يروى من غير وجه نحو
ذلك والضعيف هو الذي لم يجتمع فيه صفات الصحيح والحسن **قوله**
هو في الاصل ما يعلم به الشيء سواء كان اولي العلم او غيره وقبل العالم في
الاصل لاولي العلم الملائكة والثقلين وتناوله لغيره على سبيل الاستتباع
ولذلك يجمع بالواو والنون وفي القاموس لا يجمع فاعل بالواو وغير العالم
وغير ياسم **قوله** ولو سلمنا ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي شرح
التجريد قال فيها ان الشيخ قال في الهيات الشفاء المعلول
في نفسه ان يكون ليسا وله عن علته ان يكون ايسا اى موجودا والذي يكون
للشيء من نفسه قدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من
غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى
واورد عليه الشارح المحقق بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما
كما انه ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كل من طرفي الوجود
والعدم الى العلة ثم قال ان الممكن يستحق في نفسه سلب ضرورة الامكان
الوجود والعدم فله في نفسه اللاضرورة المعبر عنها بالامكان فان اكتفى
بحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا **قوله** وهو خلاف مذهبهم
وصرائحهم فانهم صرحوا بان الواجب تعالى انه علة تامة للعقل الاول

46

الاول في بانه بسيط حقيقي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه **قوله** اى وجد بعد
العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر من لفظ البعد عرفا وهي التي لا
يجامع البعد فيها القبل لا بعدية بالذات كما زعمه الفلاسفة فان هذا
المعنى مجرد اصطلاح منهم لم يوافقهم في ذلك واحد من المتكلمين واى شيء
بمعنى المذكور يشمل عندهم الزمان والحركة التي هو مقدارها والجسم
المتحرك بتلك الحركة فان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم يستحيل
معه اجتماع المتقدم مع المتأخر كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض و
الحكماء لما ادعوا ان التقدم بهذا المعنى انما يعرض لاجزاء الزمان اولا
وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض لم يمكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم
عدمه على وجوده فان عدمه لا يكون زمانا حتى يعرض له التقدم اولا وبالذات
كان تقدمه بواسطة الزمان فلو كان عدمه سابقا على وجوده كان
عدمه في زمان وكان الزمان موجودا حال عدمه وانه محال فلذلك ذهبوا
الى قدمه وقدم الحركة التي هو مقدارها وقدم المتحرك بتلك الحركة **قوله**
في لا يلزم الازلية جنس المعدن ونحوه من الامور العامة المشتركة
بين تلك المعدنات كالنوع واى صنف والعرض العام مع ان مذهبهم
كون بعض اشخاص العالم قديما على ما هو تفصيله **قوله** من دعوى
من غير برهان اذ لم يقم عليها برهان فان ادعى الضرورة فيها توجه
المنع بانه لم لا يجوز ان يكون تعاقب تلك المعدنات بحدوثها كتعاقب اجزاء
الزمان ويكون باعتبار جنسها قديمة مستندة الى القديم وباعتبار
حدوثها بذواتها واسطة في حدوث اى حادث نظيره كما قالوا في الحركة
على ما لا يستطرد عن قريب بما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا بد لتقدم الحادث

من الوجه الثالث من الوجوه المورودة على دليل الفلاسفة

بعضها على بعض من زمان لا ان المعدوم له تقدم سوى تقدم بالطبع على معلولاتها
وليس ذلك الا تقدما زمانيا انتهى وذلك لما ذكرنا من انه يجوز ان يكون تعاقبها
وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بدوام الاسباب كما مر في تقدم عدم
الزمان على وجوده قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده لا يقال
بناء على التجويز المذكور يكون الامكان الذي لا بد منه في وجوده فيما لا يزال
لا امكان وجوده فيه في غيره فلا يلزم من كونه غير ممكن في الازل خلاف
المفروض لانا نقول خلاف المفروض متحقق لان المراد تحقق جميع ما لا بد منه
في اصل وجوده من تقييد لذلك الوجود بكونه لا يزال بما يكون الامكان
الذي هو من جملة ما لا بد منه هو امكان وجوده مطلق ايضا كما لا يخفى قال
تلك كون الامكان من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن مناف لما سبق
من تحقق العلة التامة البسيطة قلنا لا منافاة بينهما لان كون الامكان
من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن لا يستلزم كونه علة معتبرة في العلة
في العلة التامة اذ العلة عند القائلين بجواز كون العلة بسيطة
اي ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فيكون الامكان لكونه لا صفة
خارجا عن تعريف العلة وكذا الاحتياج والتأثير والوجوب السابق على ما
تقرر عندهم من ان المعلول اما امكن فاحتاج الى العلة فاوجب العلة فوجب
فوجد والعلة التامة الغير البسيطة هي المركبة من العلل الاربع لا جهة
مطلقا فتدبر قوله ثم تتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال
حاصله ان الفاعل هو الله تعالى مختار في جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا
فلا بد له في ذلك من ارادة مخصوصة في تختار الشق الثاني ونقول ان
جميع ما لا بد منه في وجوده مطلقا او في وجوده في الازل لم يكن متحققا في

في الازل بل المتحقق فيه انما هو جميع ما لا بد منه في وجوده المخصوص وهو
الوجود فيما لا يزال لان نسبة الفاعل وان كانت على السواء بالنسبة
الى الاوقات الا ان ارادته المخصصة التي لا بد منها يجوز ان يكون مخصصة
ومرجحة للاوقات الاتية بان يكون وجوده فيها دون غيرها من الازل فهو
بالحقيقة اختيار للاحتمال الاول من احتمالي الشق الثاني وهو ان
صدوره من غير حدوث امر اخر ومنع لزوم كون وجود الممكن بدون تمام
علته على ما يظهر بالتأمل فيما قررنا ظهر انه لا معنى لما قيل انه على تقدير
ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل وثم يحدث حين حدوث الحادث
بدون تمام علته ظ قوله وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين
فلا يوجد الا فيه لا يقال بناء على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
انه لو كان مقتضى العلة التامة الازلية وجود المعلول في وقت معين
لوجب ان يكون ذلك المعلول موجودا في ذلك الوقت المعين ازلا
وابدا فيلزم كون ذلك المعلول ازليا اذ لا نعني بالازلي الا ما يوجد
فيه بوجه من الوجوه وهو خلاف المفروض ويلزم ايضا اجتماع ما لا يزال
مع الازل وانه بين البطلان لانا نقول معنى اقتضاء العلة التامة
الازلية وجود المعلول في وقت معين اقتضاؤها مسبوقية
وجود ذلك المعلول بعدمه فكونه متحققا في الازل مناف لهذا الاقتضاء
على ما اشار اليه اولا بقوله بوجه الا فيه وثانيا بقوله لم يتصور
الا كونه حادثا قوله وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال
فنختار انه كذلك قيل لا يذهب عليك ان هذا الجواب حمل اختيار
الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذي كان له

للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذوات
العلة التامة مطلقا انتهى وانت خبير بان الترديد في سنده لا لا كلام الفلاسفة
كان في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثا ولذا امكنهم
الترديد في كون جميع ما لا بد منه في وجوده حاصلا في الازل او لا مع
منع جواز تخلف المعلول عن العلة التامة مطلقا **قوله** ولا يلزم ازليته والا لزم
احتياجه الى امر آخر اما الاول فلعدم كون تعلق الارادة متمما لعلة وجوده
فيما لا يزال فان قلت هذا ينافي ما في الكلام وهو انه لم يكن جميع
ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل قلت لا منافاة بينهما لان
مراد الفلاسفة من الممكن المأخوذ في الدليل هو الوجود المطلق الشامل
للازلي واللايزالي لا الوجود المخصوص الذي هو اللايزالي الحادث
على ما يظهر من سوابق الكلام ولواحقه فقد اشير اليه سابقا فاحفظ
انه لا يلزم من كون جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي الحادث متحقق
في الازل كون جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده او في وجوده الازلي القديم
متحققا فيه فانعقد **قوله** بوجود المعلول بهذه الصفة او
لو وجد بصفة اخرى غير ما اختاره الفاعل لم يكن الوجود مقتضى العلة
فيكون المقتضي متخلفا عما يقتضيه والموجود موجودا بلا سبب
يقتضيه وكلاهما محال **قوله** سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا
عنه فانه لا معنى للتامة سوى ما مر بها وما استند الجواب على امتناع تخلف
المعلول عن علته التامة من لزوم ترجيح وجوده في الوقت المتأخر على
وجوده في وقت متقدم بلا مرجح لا يجري هنا لكون الارادة مرجحة
قوله وقد يقال ان الازل نحو من الزمان اه فلما كان الجواب الناظر ينبغي

المبني على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في صورة الاختيار على الوجه
الذي قرر غير جار في الزمان ضرورة امتناع كون الزمان واقعا في وقت
من الاوقات الا اذا التابو على وجه يعم الزمان فمهد لذلك بعض المقدمات
ثم صرح بالمنع لقوله والزمان من جملة الممكنات آه وبما قررنا ظهر ان
من جوز كون هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل او نقضا باختيار
الشق الاول من الترديد فقد جوز ما يعارضه ويناقضه هذا الكلام كما
يظهر بادنى تأمل **قوله** معنى كون الشيء ازليا انه يكون سابقا على الزمان
وذلك لانه قالوا ان الازلية هي الاولية والسبقية المطلقة **قوله** والواجب
لما كان متعاليا عن الزمان وذلك عدم دخوله تحت تصاريف الزمان
وعدم تغيره بتغيره وتبدله قال الحكماء ان المجردات ليست واقعة في
الزمان بل هي واقعة في الدهر الذي هو وعاء الزمان **قوله** وليس الله تعالى
متقدما عليه اي على غيره بالزمان حتى يلزم كونه تعالى واقعا في الزمان
على ما هو مقتضى التقدم الزماني من كون المتقدم في زمان سابق والمتأخر
في زمان لاحق فيتنافي هذا كون الزمان متناهيا بل تقدمه تعالى عليه
تقدم بالذات على ما سيجيء **قوله** فان قيل كما ثبت في الارادة القديمة
بذاتها آه ردّ لما هو مبني هذا الجواب من جواز كون الارادة القديمة متعلقة
بوجود الممكنات الزمانية في اوقاتها وبوجود الزمان متناهيا باجزاء
خلاصة الدليل **قوله** فقد اجيب عنه تارة بان النقض آه والجواب الذي عنه
هو ما مر من كون الارادة القديمة متعلقة في الازل بوجوده الحادث
وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة فلعل الباعث على ايراده
بيان لضعف ما اجاب به غيره ورده **قوله** فليس الارادة ولا المريد

ج

بقوله ولا المريد الى ان نسبة تعلقات الارادة اليها كنسبة
تلك التعلقات الى المريد لا يتاتى واحد منها بدون واحد منهما فكما
ان المريد ليس حاصرا لها لعدم كونه طرفا لسلسلتها كذلك الارادة
ليست حاصرة لها لعدم كونها طرفا لسلسلتها ايضا قوله وان صدر
عن بعض يعتمد عليه الاماثل بالاعتقاد وقال المحقق الخفري قدس سره
في حاشية شرح حكمة العين في بحث اثبات الوجود الذهني ان كون الحقيقة
موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم لانحصار الوجودات الغير
المتناهية بين الماهية والوجود المفروض اولا قوله واجيب بان التسلسل
اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المجتمعة في الوجود وذلك
لان تعاقب الامور الى غير النهاية انما يتاتى عندهم بالحركة السرمدية
التي لا يتاتى الا بقدم الجسم المتحرك بتلك الحركة وحدوث العالم باسره
ينافيه فيكون التسلسل اللازم منه تسلسلا في الامور المجتمعة قوله فهي
ذات جهتين الاستمرار آه تفصيله ان الحركة الفلكية قديمة ولها حيثيتان
احديهما حيثية ذاتها وهي كون الجسم بحالة يصح ان يعرض له في كل آن
فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض في الآن السابق واللاحق و
ويعبر عن هذا المعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار
قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية النسبة التي
يلزمها باعتبار اضافتها الى حدود المسافة وهي بهذا الاعتبار حادثة
ضرورة كون النسبة المفروضة بحسب التعاقب والبعد من النهاية بالجهة
في كل آن غير المفروضة في الآن الآخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة
من حيث العوارض اللازمة لا من حيث الذات مستندة الى القديم

القديم ومن حيث العوارض اللازمة لا مستندة اليها الحوادث قوله
وانت بما سمعت خبير بانه يمكن آه اي انت بما سمعت من انه يجوز ان يجعل الامر
اي الحادث الذي هو علة الحدوث معد الوجود اللاحق خبير بانه يمكن ان يكون صدور
العالم مع كونه حادثا باسره وجميع اشخاصه متجددا باجزائه وتشخصاته
واستمرار جنسه بان يكون اشخاصه المتجددة اي الحادثة باسرها
متعاقبة بذواتها في الوجود والحدوث وسطة بعضها في صدور بعضها الآخر عن القديم
من غير ان يكون لها بداية واللازم من ذلك ليس الا كون فرد ما وهو الذي
يسمونه الفرد المنتشر قديما بمعنى ان تلك الافراد قديما ولا استحالة
فيه وانما المحال كون شخص من الاشخاص بخصوصه قديما وهو غير لازم
قوله وقد رايت في بعض تصانيفه آه هو من المجسمة القائلين بكونه تعالى
في جهة ومكان فقال انه لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال انه معدوم
او يقال طلبت في جميع الامكنة فلم اجده فاستدل بقوله تعالى الرحمن
على العرش استوى على كون العرش مكانا له ولعله لما كان من القائلين
بحدوث العالم وعدم كون شخص بخصوصه منه قديما قال بقدم الجنس
وتعاقب اشخاصه الغير المتناهية قوله فكيف يصدر من مستمر متشابه
الاجزاء وهو الحركة بمعنى التوسط الحالة في ذات الفلك المنقسمة
بانقسامها في جميع الجهات فانهم صرحوا بان من الكيفيات الموجودة في محال
التشابه في جميع اجزاء المتحرك كلها ما يشهد به الحس وعدم انفكاكها
في امتداد المسافة بانتفاء مما لا يقدح في ذلك قطعا ومعنى تشابه
اجزائها عدم اختلافها سرعة وبطوء في امتداد المسافة بوجه الوجوه
وبما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل ان الحركة بمعنى التوسط لا يقبل القسمة

اصلا فهي تشابه الاجزاء اعني ان لا يكون الاجزاء متناهية سواء كان
له اجزاء ولم يتناه او لا يكون له اجزاء اصلا انتهى قوله في تسبب تجددها
في نفسها يعني كما ان الحوادث اليومية المتجددة تحتاج الى سبب في
حدوثها وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجددها الى سبب فان قلت
ان تجددات الحركة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار فلا يحتاج
الى علة اصلا قلنا انا نعلم قطعا انها ليست من الامور المفروضة التي
يخترعها العقل كزوجية الخمسة بل هي من الامور التي تتصف بها الاشياء
في نفس الامر فيكون اتصاف الحركة بها في نفس الامر محتاجا الى علة قطعا
قوله لعدم وجوب اجتماع الاحاد اذ يجوز ان يكون سبب تجددها وتعاقبها
امورا اخر متجددة متعاقبة وسبب تجدد تلك الامور وتعاقبها امور متجددة
متعاقبة اخر وهكذا الى غير النهاية والتسلسل في هذا الوجه جائز بل واقع عندهم
قوله فلا بد لعدمه من علة حادثة ضرورة احتياج الحادث في كل طرفي وجوده
وعدمه اي في حدوثه الى علة حادثة وكون الحركة لذاتها متجددة ومنقضية
بل كونها عبارة عن التجدد والتقضي على ما حققه الشيخ في حاشية على
شرح التجريد لا يستلزم عدم احتياجها في عدمها اي حدوث
وتقضيها الى علة حادثة كما لا يستلزم ذلك عدم احتياجها في
وجودها الى علة حادثة كما لا يخفى واما من قال انه يجوز ان يكون نفس
الحركة علة لعدمها اي حدوثه من غير حاجة لها في ذلك الى امر حادث وجهه
بانه كما يلزم من طلبنا لهذا العدم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته
هو ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا ان يمتنع له وجود خاص مثل الوجود
بعد العدم والوجود في الزمان الثاني فقد غفل عن لزوم اجتماع النقيضين

النقيضين في ان واحد لان الذات لو كانت علة موجبة لعدمها بعد وجودها
على ما هو مقتضى العلة التامة الموجبة كانت في ان وجودها معدومة
ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة الموجبة وانه جمع بين
النقيضين في ان واحد واما القول بجواز كون هذا العدم ضروريا لنفسه
غير محتاج الى العلة وذلك لكون وجود الحركة في الزمان الثاني ممتنعا
لذاته فكلام سخيف بين البطلان فان امتناع وجود الحركة في الزمان
الثاني لو كان مستندا الى الذات لكان الذات دائما متصفة بهذا
الامتناع فكانت في زمان وجودها متصفة بالعدم في الزمان الذي بعد الوجود
وذلك خلف قال عن التحصيل هكذا قال الشيخ العلامة في بعض تصانيفه
قوله حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة وذلك لان حدوث عدم
جزء الحركة في ان يستلزم كون حدوث علته الموجودة ايضا في ذلك
الان وكذا حدوث علة هذه العلة الموجودة فيكون موجودة في ذلك
الان وهكذا الى غير النهاية فيكون حدوث جميع تلك العلل موجودة
مجتمعة لا متعاقبة قوله لا يكون عدمه علة لعدمه وذلك لان المعلول
يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع تخلفه عنها فلا يكون
عدمه الا بعدم امر واحد من تلك العلل قوله فيلزم التسلسل في الموجودات
التي هي هذه الاعدام العدام لها وذلك لان الامر الموجود الذي هو
علة لجزء من اجزاء علة وجوده يكون له علة موجودة حادثة عند
حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة الحادثة ايضا علة موجودة
حادثة عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع تلك العلل الموجودة
الحادثة موجودة حين وجود هذا الامر الموجود فيكون مجتمعة في

في الوجود وقوله وهذه الاعدام اشارة الى الاعدام التي يكون لتلك
الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود قوله وعلى الثالث وهو ان يكون
بعض من علة عدم جزء من الحركة موجودا وبعضها معدوما قوله لا بد
ان يكون احد القسمين الذين هما الامور الموجودة التي هي العلل
للبعض الموجود وتلك الاعدام التي هي للبعض الذي هو عدم امر
موجود او كلاهما غير متناهية قوله وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة المجتمعة اما اذا كان الغير المتناهية هو علل البعض الموجود
فقط واما اذا كان تلك الاعدام فلان كل عدم منها عدم جزء من اجزاء
علة وجود حادث لما مر منه سره ومنا كذلك قوله او عدم امر يستلزم
حدوث امر موجود فيه اشارة الى ان المراد من الامور الموجودة في قوله تلك
العلة اما امر موجود مثل المانع وغيره لا يقال انه يجوز ان يكون عدم العدم
امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل
عدم امر اعتباري كالامكان فانه سلبه لا يستلزم الا الوجوب
او الامتناع الذين كل منهما من المعقولات الثانية لانا نقول ان العدم
الذي يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء
علة وجوده بالضرورة وعلى ما مر من ابطال الشق الثاني وظاهر ان الموجود
الحادث الذي هو علة لموجود حادث لا يكون امرا اعتباريا قوله
لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع وذلك لان المفروض كون كل من تلك
الموانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة وهذا لا يستلزم كون بعضها
متوقفا على بعض قوله فلعل تلك الموانع متعاقبة في الحدوث يعني لا يجب
في لزوم التسلسل المستحيل ههنا كون تلك الموانع مرتبة بحسب الذات

الذات وتوقف بعضها على بعض بل يكفي في ذلك تعاقبها زمانا بحسب
الحدوث وهي متعاقبة بحسب الحدوث فان حدوث كل
واحد منها مقرون بحدوث عدم جزء من اجزاء الحركة فكما
ان حدوثات اعدام اجزاء الحركة متعاقبة بحسب الزمان
كذلك حدوثات الموانع المقرونة بها متعاقبة بحسب الزمان
قوله وان لم تجتمع في الوجود ننقل الكلام ح اي اذا لم تجتمع تلك
الموانع المتعاقبة في الوجود بل كانت متعاقبة بحسب الوجود
منقضية بعضها عند وجود بعض آخر كاجزاء الحركة ننقل
الكلام الى علة عدم تلك الموانع المتعاقبة في الوجود اذ لا
بد لكل عدم حادث من علة حادثة فنقول ان علة عدم
كل مانع من تلك الموانع اما وجود مانع آخر لذلك المانع
فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المترتبة في الحدوث
دفعة اذ لا بد لحدوث هذا المانع من علة حادثة آن
حدوثه وكذا لا بد لهذه العلة الحادثة من علة حادثة
في هذا الآن ايضا وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه
الحدوثات المتوقفة بعضها على بعض واقعة في آن
واحد فتكون تلك العلل مترتبة في الحدوث ومجتمعة
في الوجود ولما كان العلة الموجبة لحدوث مانع الشيء
مانعا لذلك الشيء كان تلك العلل الغير المتناهية
موانع لهذا المانع ولذا عبر الشارح عنها بالموانع حيث قال
وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث

الخ هكذا حقق هذا المقام وقد زل فيه الاقدام واما عدم جزء
من اجزاء علة ذلك المانع فيلزم ان يكون تحقق المانع ووجوده
موقوفا على امور غير متناهية مترتبة بحسب الذات مجتمعة
في الوجود وهي العلل الموجودة التي لا بد منها في وجود جزء
من اجزاء علة وجود المانع فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب
وجود المانع فان قلت انهم لا يجوزون استناد العدم
الى امر موجود بل تقرر عندهم ان علة العدم عدم علة
الوجود وح يسقط الشق الاول اعني استناد عدم
المانع الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلنا لا باس
بذكر الشقوق البعيدة استظهارا قوله وهو ان القول
بتوارد الاستعدادات الحادثة الى ما لا نهاية بناء تمامية
دليلهم وعدم جريانه في الحوادث اليومية على القول بالحركة
السرمدية وتوارد الاستعدادات الغير المتناهية الحا
دثة على المادة القديمة عند هؤلاء القوم من وجوه اجوبة دليلهم
وكذا الوجه الخامس قوله قلت هذا بداهة الوهم لا بداهة
العقل اي الحكم بكون التقدم مع واحد منها غير سابق
على واحد منها بالزمان بل على بعضها من بداهة العقل كما زعم
المجيب فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحادث لا
يستلزم الا كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل
واحد من افراد الحادث بخصوصه وهذا لا ينافي كونه مقارنا
دائما لفرد من افراده لا بخصوصه وهو المسمى عندهم

بالفرد

بالفرد المنتشر وبما قررنا ظهر ان الحالة التي يجب ان
يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث
هو زمان ما لا الزمان المعين كما توهم حتى يلزم المنا
فاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين
السبق على كل فرد من افراد الحادث قوله ولزم سبق
القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد فان
القديم الكائن على هذه الحالة لا يجوز ان يكون مقارنا دائما
للفرد المنتشر كما لا يجوز ان يكون مقارنا دائما للفرد معين
قوله فان الحوادث كما لا اول لها لا اخر لها فان قدم
الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركاتها وقدم مطلق
الزمان وقدم العناصر بموادها وامتناع انعدام القديم
يقتضي حدوث الحوادث دائما على ما صرحوا به فان قلت
ان اللازم من ذلك كون الحوادث مما لا اخر له بمعنى عدم وقوفها
عند حد لا يمكن تجاوزها عنه لا كونها مما لا اخر له
بمعنى خروج جميعها الى الفعل وحصول افرادها الغير المتناهية
في شيء من الازمنة وهذا هو المحذور الا على ما صرحوا
به في عدم تناهي مقدورات الله تعالى وعدم تناهي مراتب
الاعداد قلنا للمتوهم ان يقول على تقدير قدم العالم
وابدية الزمان يكون تلك الحوادث الغير المتناهية
حاصلة بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها
يكون حاصلا في جزء من تلك الازمنة والحصول في الزمان
الحصول

الجزء ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما صرح به
الشارح المحقق قال السيد الشريف ان الماضي من الحركة موجود في
الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل
من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان
انتهى ولكن ان الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود في
دهر متناهية على ما سيصرح به المحقق وتبينه بيانا واضحا
قوله والدهر وعاء الزمان قال بعض المتألهين ان الدهر
محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من اجزاء الزمان الا و
هو متحقق فيه ومع ذلك لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل ولا قسمة
بوجه من الوجوه بل هو امر واحد اني محيط بالازل و
الابد كل منهما مقرون به فالازل فيه وباعتباره عين
الابد لكنه يتجلى معنى دوامه هو الاول والآخر وسر كونه
البحر وبرهن على جلايب ابدانهم المتطرحين في سلك المجردات
مشاهدين للحوادث الاتية في الازمان الثانية **قوله** ثم لا يخفى
انه اذا سلم جريان الدليل دفع لما يقال ان تجويز النقص
في الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود السلسلة ولا لامتناع
التطبيق فيها بل لعدم جريانه لمحذور اللازم من التطبيق
فيها وهو تناهي السلسلة على تقدير عدم تناهيها ومساواة
الجزء للكل **قوله** بل الكم مطلق اي سواء كان منفصلا وهو
العدد او متصلا كالمقادير وهو الجسم التعليمي والخط والزمان
بان عرض قبول مساوات جزئه لكله وذلك لان طبيعة

الكم

52

الكم من حيث هي تقتضي القسمة الى الاجزاء المتناهية
التي يزداد هو بازديادها وينتقص بانتقاصها فيكون
عدم ازدياده بازديادها منافيا لمقتضى طبيعته فيكون
الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزئه مساويا لجزئه
يكون منافيا باه تلك الطبيعة وبما ذكرنا ظهر ان امره
بالتامل اشارة الى الدقة لا لعدم الصحة **قوله** وقد سبق ان ما
قال الشارح الاول من انه لا يشترط اذ مقتضى الدليل عدم وجود
الاحاد الغير المتناهية اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا
على سبيل التعاقب في قيد ما حاصله انه لا بد لجريان الدليل
من وجود الاحاد مجتمعة متمايزة ليصح اتصافها بالتقدم
والتأخر اللذين هما متضايفان لا يمكن انفكاك احدهما
عن الآخر اصلا لا ذهنا ولا خارجا اذ لو كان وجودها
الخارجية متعاقبة منقضية بعضها عند بعض آخر لم تكن شيء
منها متصفا بالتقدم ولا بالتأخر ضرورة انتفاء تحقق
كل منهما تحقق طرفيه حين تحققه واما وجودها في
الذهن فالاجمالي منه لا يحصل به الامتياز الذي لا بد
للتطبيق والتفصيلي لا يقدر عليه الذهن ضرورة امتناع
احاطته بما لا يتناهى ثم قوله هذا الخ اما اولا فلانه
على تقدير تمامه يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض اذ وجودها الاجمالي الواحد في الذهن لا يكفي
للاتصاف بهما ولا يمكن وجودها فيه مفصلا لعدم اقتدار

الذهن على الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا بل يدل على نقيض
ما ادعاه من جواز الامور الغير المتناهية المتعاقبة
اذ لا معنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها متقدما على وجود
بعض آخر غير جامع معه واما ثانيا فلان عدم اتصافهما
بالتقدم والتأخر الزمانيين انما يتصور اذا كان تحقق
موصوف احدهما زمان تحقق موصوف الاخر او تحقق
موصوف احدهما ولم يتحقق موصوف الاخر اصلا واما
تحقق موصوف احدهما في زمان سابق وتحقق موصوف
الاخر في زمان آخر فمحقق للتقدم والتأخر الزمانيين
لا منافي لهما على ما لا يخفى **قوله** وعلى هذا الشرط اعتمدوا
في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة الحادثة القائلون
بقدم العالم التناقض للتناسخ قالوا بقدم نوع الانسان
وتعاقب افراده الى غير النهاية وبقاء النفوس الناطقة
بعد المفارقة عن الابدان **قوله** بل لهم ان يدفعوا ذلك
اي ليس لهم ان يدفعوا جريان الدليل في الاحاد الغير
المترتبة بان يدعوا عدم كفاية الاجمالي في غير المرتبة
وكفايته في المرتبة فان هذا الادعاء تحكم بل لهم
ان يدفعوا ذلك بانه لا يظهر في السلسلة غير المتناهية
المترتبة انتقال الزيادة الى طرف اللاتناهي لجواز كون
تلك الزيادة متفرقة في الاوساط غير منتقلة عنها الى
الطرف الغير المتناهي وذلك لعدم اتساق نظامها بخلاف

السلسلة

السلسلة المترتبة فانها لاتساق نظامها تستتبع
الزيادة في الاوساط بل تنتقل بجر التطبيق المبدأ الى
الطرف المقابل فيظهر الانقطاع **قوله** والمجموع الذي
ينتهي اليه السلسلة المجموعات آه دفع لما يورد ههنا من
ان اللازم من التطبيق بين المجموعات انما هو تناهي المجموعات
لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي
الاحاد في المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على
احاد غير متناهية ووجه الدفع انه يلزم تناهي احاد
المجموع الاول ايضا وذلك لان المجموع الذي ينتهي اليه
سلسلة المجموعات يلزم ان يكون مجموعا لا يكون بعده مجموع
آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة في السلسلة
وفي المجموع الاول تنتهي بعدة متناهية الى اثنين فيكون
المجموع الاول متناهيا **قوله** فتطبيق السلسلة المبتدأة
من الواحد تنتهي الى مجموع لا يكون فوقه مجموع آخر فيكون احاد
ذلك المنتهى اليه متناهيا قيل تنقيح الاستدلال في ابطال الغير
الغير المتناهي مترتبة او غير مترتبة لا يتجاوز عن الواحد
وفي الكثرة من الغير المتناهي فمراتب التزايد والتناقص
يجب ان يكون غير متناهية سواء كانت محصورة بين الجملة الغير
المتناهية التي هي الكل والواحد انتهى اقول لا وجه لهذا
الوجه اذ من المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل
ليس طرفا للسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك

اي جانب النزول
اي جانب الصعود

المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل
فكما ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لا يكون طرفا للعوارض
اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم كون الكل هنهنا واقعا
في امتداد سلسلة الاجزاء الزائدة بعضها على بعض الى
غير النهاية وظهر انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج
كل واحد منها فيه واتصافه بعدم التناهي ليس الا باعتبار
عدم تناهي اجزائه المتزايدة بعضها على بعض وعدم تنا
هيها الى حد وايضا القول بعدم تناهي مراتب التناقص
التنازل في السلسلة المفروضة باطل قطعا كيف وهي
منتهية من جهة التناقص والتنازل الى الواحد لم يتجاوز
عنه كما اعترف به هذا القائل وجعله مبنى دليله ولعل منشأ
هذا القول توهم استلزام الكون العدد الموقوف عليه متنا
هية لكون مراتب تناقصها غير متناهية مع عدم علاقة
الاستلزام بينهما او قياس السلسلة المفروضة بالاجسام
القابلة للانقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقص
عند الحكماء النافين للجزء الذي لا يتجزى وتركب الاجسام
منها مع ظهور الفارق فان قلت انما يلزم ما ذكرتم من جواز
اجراء الدليل في التقريرين وثبوت الاستحالة عليه لو كان
العدد مركبا من الاعداد التي تحته اذ لم يكن مركبا منها
لم يكن هناك مجموعات ولا تحقق الاثنين والثلثة وما
فوقهما فلا يتصور هناك التطبيق **قوله** فيتعدد تمام ماهية

شئ

شئ واحد وذلك لانه لا معنى لتمام ماهية الشئ الا مجموع اجزائه
الكافية في الوجود فلو كان العشرة مركبة من جميع الاعداد
التي تحتها كان مجموع الخمستين اللتين تحتها تمام ما
هيتها ضرورة كفايتهما في حصولها وكذلك كان كل واحد
من مجموع الاربعة والستة ومجموع الاثنين والثمانية
ومجموع الواحد والتسعة تمام ماهية لها لما ذكرنا بعينه
وظ ان كل واحد من تلك المجموعات مخالف ومغاير لما عداه
فتركبها من جميعها مستلزم لكونها ماهيات متعددة وبما قررنا
ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا يلزم من تركبها من امور
متخالفة الحقيقة كالحيوان المركب من العناصر الاربعة
المختلفة الحقيقة وانما يلزم تعدد ماهياتها اذا كانت
تارة مركبة من خمستين بخصوصه وتارة من اربعة وستة
بخصوصه وهكذا انتهى واما ما قيل انه لا استحالة في كون الشئ
الواحد ذا ماهيات متخالفة اذا كانت تلك الماهيات
مشتملة بعضها على بعض على سبيل التداخل كما نحن فيه فيتجه
آخر لا يقبل النفس الحقيق كما لا يخفى وجه يكون كل مرتبة من الاعداد
نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط
لا بصورة متغايرة لموادها فيكون دخول الواحد في العدد
هو بعينه دخول الاعداد التي تحته قيل سنح لي ان العدد
يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات وذلك لان
الوحدات يصدق عليها انها وحدة اذ كل كلي كما يصدق

على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير منها على ما حققه الشارح
العلامة في حاشيته على شرح التجريد وظ ان ما يصدق الوحدة
لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون
الوحدات بنفسها عددا وكما منفصلا بل لا بد لها في ذلك
من صورة نوعية فثبت وجوب كون كل عدد ذا صورة نوعية
انتهى خلاصته اقول وانت خبير بانه لا منافاة بين صدق
الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق
الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعني انها وحدات كثيرة
على ما حققه الشارح في حواشيه على شرح التجريد في بحث العلة
والمعلول وظ ان صدق الواحد عليها بهذا القيد لا ينافي
صدق الكم عليها وكونها عددا بل يجمعهما كما لا يخفى انما
المنافي لهما كونها واحدا لكون الوحدة وليس كذلك **قوله** ويكون
هذا من خواص الكم اي يكون كون كل مرتبة من مراتب الزيادة
والنقصان نوعا آخر بسبب ازدياد الاجزاء المائية ع
نقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب الاجزاء المقادير
التي اشتملت عليها افراد الكم المتصل من الجسم التعليمي و
السطح والخط والزمان والمكان غير مختلفة بالماهية لما
تقرر عندهم ان القسمة الفرضية في المقادير المتصلة انما
يكون الى الاجزاء متساوية في الماهية صرح بذلك الشارح العلامة
في حواشي شرح التجريد ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي
تحته اه يعني لا حاجة لنا في اثبات هذا الدليل على التقديرين

المذكورين

55

المذكورين الى التزام كون العدد مركبا من الاعداد التي تحته
واثبات عدم كون مراتب الاعداد ذا صورة نوعية بل يكفينا
كون معروض العدد مركبا مما تحته من المعدة ذات المعروضة
لتلك الاعداد ولا يتوجه على هذا التركيب المنع المتوجه على تركب
الاعداد مما تحته فانا نعلم بداهة ان المجموع زيد وعمرو
اعني معروض الهيئة الاثنينية الذي لا صورة نوعية له
قطعا مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض الهيئة
الثلثية وغير خارج عنه فيكون جزءا منه ولا يتوجه ايضا
منع كون تلك المعروضات موجودة فانها مكابرة
تخالف لحكم العقل على ما سيجئ **قوله** وعن مجموع آ ب ج د
فلو لم يكن مجموع آ ب موجودا في سلسلة العلل مغايرا
لكل واحد واحد من الآحاد لما كان لي اختيار بعض المحققين
وجه على ما فصلناه في بعض رسائلنا وهو رسالة القديمة
في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق
المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما
قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا انتهى فلو لم يكن معروض
العدد مركبا من المعروضات التي تحته ولم يكن تلك
المعروضات موجودات آخر مغايرة لكل واحد واحد من
آحاد السلسلة لما كان لتجويزهم في البرهان كون الجزء
علة للمجموع وجه ولما كان لاختيارهم في القدح فيه كون
جزئه الذي هو ما فوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه

معلولا لما قبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ايضا وجه هكذا
ينبغى ان يقرر هذا الكلام وما يتوهم من انه ليس هناك سوى
الا الاحاد واه اشارة الى رد ما زعمه صدر المدققين
من انه اذا لم يعتبر مع الاحاد الهيئة الاجتماعية والجزء
الصورى لم يكن هناك موجود آخر فلا يكون معروضات الا
الاعداد التى تحت عدد موجود موجودة فلا يجرى الدليل
على شيء من التقديرين المذكورين فى الامور الغير المترتبة
ووجه الرد ان العقل يحكم بالبديهة انه اذا وجد اثنان
كزيد وعمرو يكون هناك موجود ثالث وهو مجموع زيد
وعمرو اعنى معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند
وجود جميع اجزائه وكذا اذا وجد ثلثة كزيد وعمرو و
خالد يكون موجود رابع وهو مجموع زيد وعمرو وخالد اعنى
معروض الثلثة وهكذا فاذا وجد امور غير متناهية
يكون معروضات الاعداد الغير المتناهية موجودة فيها فيجرى
الدليل وههنا شبهة مشهورة لا بد من التعرض لها وهى انه اذا
كان وجود الاثنين مستلزما لوجود امر ثالث هو معروض
الاثنينية وكذا اذا كان وجود الثلثة مستلزما لوجود
امر رابع هو معروض الثلثة وهكذا الى غير النهاية لزم ان
يكون وجود الاثنين مستلزما لوجود امور غير متناهية
وذلك لان وجود الاثنين ح يكون مستلزما لوجود
معروض الثلثية ووجود الثلثة يكون مستلزما لوجود

معروض

معروض الاربعة وهكذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين
مستلزما لوجود المعروضات الغير المتناهية لان المستلزم
للشيء مستلزم لذلك الشيء اجيب بجواب ان وجود الامر
الرابع الذى هو معروض الثلثية اعتبارى محض لا تحقق له
فى الخارج اصلا لانه حصل من اعتبار كل واحد من احاد الاثنين
مرتين مرة فى الانفراد ومرة فى ضمن الاثنين وعندهم
ان المفهوم الحاصل من اعتبار فيه مكررا يكون اعتباريا
محضا انتهى اقول وانت خبير بما فيه فان القول بوجود
الامر الرابع فى الخارج ليس باعتبار انه كذلك فى الواقع بل
باعتبار انه لازم مما ذكر من ضرورة وجود الكل
عند وجود جميع اجزائه ومن كون وجود الاثنين مستلزما
لوجود معروض الثلثية وظ ان كون الرابع اعتباريا
محضا فى الخارج لا يقدح فى لزوم كونه موجودا فيه مما ذكر
فالقول الحق فى الجواب ان يخصص الاجزاء فى المقدمة
الضرورية القائلة لوجوب وجود الكل عند وجود جميع
اجزائه بالاجزاء المتباينة التى يمكن انفكاك كل واحد
منها عما سواه فى الذهن وظ ان اجزاء الرابع ليس من هذا
القبيل ضرورة امتناع تصور الكل منفكا عنه الجزء
فان قلت فعلى ما ذكرت اى من بطلان الامور الغير المتنا
هية مطلقا يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية
بحسب وجودها فى علم الله تعالى فيلزم ان يكون علومه تعالى

متناهية كمعلوماتنا والآن اي وان لم يكن معلوماته تعالى متنا
هية بحسب هذا الوجود بل كانت غير متناهية بحسبه
انتقض البرهان بداي بكونها غير متناهية وتخلف
مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان الامور الغير المتنا
هية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج او في العلم
فهكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام وتحقيق علمه
تعالى يقتضي بسطا في الكلام قد حققناه (الكلام نسخه) في رسالتنا في اثبات
الواجب تعالى وصفاته العلى وبسطناه هناك بسطا
فارجع اليها فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية
وذلك لاحاطة علمه تعالى بالممكنات الغير المتناهية الموجو
دة والمعدومة لكن الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي
متناهية يشير بهذا القيد الى ان جريان التطبيق
في المعلومات انما يتأتى اذا كانت غير متناهية بحسب
الوجود ولا يكفي فيه كونها غير متناهية بحسب ذواتها
وانفسها فيكون الممكنات الغير المتناهية المعدومة
معلومة له تعالى لا ينتقض هذا البرهان فانها ليست غير متنا
هية وان كانت غير واقفة عند حد بمعنى ان عدم وقوفها
عند حد لا يقتضي كونها غير متناهية بالفعل وذلك لان
عدم وقوفها عند حد لا يقتضي الا كونها متجددة دائما
بمعنى عدم كون الاوقات الآتية الابدية خالية
عن تجدد جملة متناهية منها وظاهر ان دوام كونها متجددة

بهذا

بهذا المعنى لا يقتضي كون كل واحد من الآحاد الغير
المتناهية متجددا بالفعل بل انما يقتضي ان يكون بعضها
متجددا بالفعل والمستلزم لبلوغ مجموع الآحاد
المتصفة بالوجود الخارجي مبلغ اللاتناهي هو الاول
دون الثاني بخلاف ما اذا كان العالم قديما ولم يكن للحوادث
المتصفة بالوجود الخارجي مبدأ فانه تجددها في
جانب المبدأ يكون متجددا كل واحد من آحادها الغير
المتناهية الماضية بالفعل فيكون مجموع الآحاد المتصفة
بالوجود الخارجي بالفعل مبلغ اللاتناهي فيجري فيها التطبيق
خذ هذا البيان وعده من سوانح الزمان وفيما ذكرنا
وهو جواز كون علمه تعالى اجماليا وواحدا متعلقا بالله
بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة
في الخارج المتجددة الوجود عنده وبحسب علمه تعالى مخلص
عن ذلك وهو لزوم كون التعلق بين العلم والمعلوم المعدوم
الصرف ووجه الخلوص هو ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات
المعدومة في الخارج على هذا لا يكون تعلقا تعلقا بال
معدومات الصرفة بل يكون تعلقه بها تعلقا بالموجودات
الذهنية المتجددة في الوجود فيلزم المحذور وهو
عدم كون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث قد
حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل قبل
ولي هاهنا بحث حاصله انه لا حاجة في الجواب عن لزوم

كون معلوماته تعالى متناهية الى التزام كون علمه
تعالى علما اجماليا حتى يحتاج الى اثبات كونه علما بالفعل
بل يمكن ان يقال كما ان ذاته تعالى لا تدخل تحت تقدير
الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده تعالى مع جميع الزما
نيات كلها دفعة ونسبته الى الجميع على السواء وكذلك
صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية
فيتعلق الاضافة الازلية تعلقا ازليا بوجود
المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى
حضوري بان جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل
الى الابد كل في وقته والحضور بل الاحضار اضافة
وهذا الجواب من سوانح الوقت ولعل هذا العلم مما
اختاره الشيخ من ان علمه تعالى اجمالي لما فيه اقول هذا السا
السانح لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه السائل
من عدم بطلان وجود الامور الغير المتناهية مطلقا
وذلك لان بناءه على ادعاء كون المعلومات والحوادث
اليومية الغير المتناهية موجودة في الخارج في ازمنة
غير متناهية موجودة حاضرة كلها بجميع اجزائها
وانفسها عنده تعالى ازلا وابدا اذ حضور المعدوم
الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان فضلا عن
حضوره ازلا وابدا بل بناؤه على ادعاء اجتماع
تلك الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا يخفى على المتأمل

وايضا

وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع از
منها حاضرة عنده يغني عن اثبات صفة العلم وادعاء
كونها زمانية وبما ذكرنا ظهر كونه جوابا بالعلم مما
اختاره الش وهو التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة
مستفادا وحاصله انه تقرر عندهم ان علوم النفوس
وتعلقها بالاشياء فايضة ومستفادة من المبادي العا
لية وصرحوا بان المستفاد منها هو العلم الاجمالي فلو لم
يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم يكن النفوس عالمة
بالاشياء وعاقلة اياها بما استفادوه منها
قالوا والتعقل الاجمالي للمبادي هو خلاق للصور
التفصيلية في الخارج فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل
لم يكن هو في المبادي العالية خلاقا للصور التفصيلية
في الخارج ضرورة كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا
مسبوقا بالعلم والتعلق الاجمالي فينا ايضا مبدأ
للصور التفصيلية في اذهاننا فلو لم يكن التعلق
الاجمالي فينا علما بالفعل لم يتأت منه هذه المبدئية
ثم اقول كما ان البعد الكامل متناه اه لما ذكره
دليل الحكماء على مذهبهم بوجوه متعددة بحيث لم
يبق للعناد العقل عليه مجال ولكن بقي بعض ما يمكن
ان يتشبث به العقول المشوبة بالاوهام فتميل الى
مذهبهم كالامتداد الزماني وتقدم بعض اجزائه

على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه اذا اراد ان يبين حال ذلك
الامتداد وكيفية تقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم
الواجب تعالى عليه على وجه لا يبقى للمتشبث به وبما هو اليه و
الركون اليه ايضا مجال فمهد لذلك مقدمتين وقال ان البعد
المكاني متناه والى ما ذكرنا اشار بقوله فيما بعد
وهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي آه هكذا ينبغي ان
يفهم هذا الكلام الا اذا كان له رسم موجود وذلك
الرسم عندهم هو الآن السيال الذي هو موجود في الخارج
ومنطبق على الحركة التوسطية الموجودة في الخارج فانها
كما ترسم الحركة التوسطية في الخيال الحركة بمعنى القطع
كذا يرسم الآن السيال هذا الامتداد الغير المتناهي على
هذا الوجه في الخيال فظاهر ان هذه الحركة الموجودة لا تتأتى
الا بجسم قديم متحرك بها فهذا الامتداد الغير المتناهي وان لم
يكن موجودا في الخارج لكن ارتسامه في الخيال على هذا الوجه
يقتضي وجود الحركة والمتحرك القديمين عندهم فمنع ان
في الحقيقة منع لهذا الاقتضاء واذا كان الزمان متنا
هيا لم يكن شيء قبله اي قبلية زمانية لا لاجل ان الزمان غير
متناه فلا يتصور كون شيء قبله بل لاجل انه لا يتصور قبله
زمان يوجد القبل فيه ويتقدم بسبب وجوده فيه عليه
لا لان المكان غير متناه اي عدم شيء من الخلاء او
الملاء او اللاء عندهم فوق المحدد للجهات الذي هو

فلك

59

فلك الافلاك ليس لاجل ان المكان هو البعد والفضاء
غير متناه ضرورة كون الابعاد متناهية بل لاجل انه
لا فوق هناك فان الفوق انما يتحدد ويتعين بالمحدد
وسطحه المحدب كما ان التحت انما يتحدد بمركزه الذي هو
مركز العالم الجسماني فانه سبحانه وان متقدم على الزمان
لا بالزمان اي ليس تقدمه عليه تقدما زمانيا يستلزم
هذا ان يكون قبل كل زمان زمان ويكون الزمان ممتدا الى
غير النهاية وذلك لما مر من كونه متعاليا عن الزمان غير
واقع فيه ولا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره
المتكلمون اثبت المتكلمون قسما آخر من التقدم مغايرا
للاقسام الخمسة المشهورة وذلك كتقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض فانه تقدم لا يجامع المقدم معه المتأخر
وليس بزماني لعدم وقوع المتقدم مع المتأخر في الزمان
ولا بالعلية ولا بالطبع لكون الزمان متصلا واحدا وكون
اجزائه متساوية في الماهية وعدم اولوية علية بعضها
على البعض من دون العكس ولا بالشرف لتشابه اجزائه
في الفضيلة ولا في الرتبة لعدم ترتب اجزائه حسا ولا
عقلا ومن ذلك امكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم
عدمه عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم تقدم زماني
عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها بواسطتها
ووقوعها فيه فعدم الزمان لكونه غير زمان لا يتصور تقدمه

علی وجوده والآن کان قبل وجود الزمان زمان وانه مح
قوله ای العدم الطاری علی الوجود یعنی ان الفناء لیس عبارة
عن العدم مطلقا حتی کان سواء کان عدما سابقا او لاحقا
والا لکان اثبات کون العالم حادثا مغنیا عن اثبات
کونه قابلا للفناء ولما امکن ایضا اختلاف المتکلمین
القائلین بحدوثه فی وقوع فنائه بل هو عبارة عن العدم
اللاحق ولذا امکنهم الاستدلال علیه بان العدم اللاحق
کالعدم السابق فما صح علیه احدهما صح علیه الاخر
بل هو هنالک ازلا وابدا فوجودات الاشیاء المحسوسة
لیست الا کالوجودات التی تحصل بعکوس شخص واحد
فی مرایا متعددة او کالوجودات التی للشیء المرسم فی
الخیالات المتعددة او کالاظلال المرئیة فی مقابلة الاضواء
علی ما قال بعض العارفین کل ما فی الکون وهم او خیال او
عکوس فی مرایا او ظلال وحاصل ما اتفق علیه العارفون
هو ان جمیع الممکنات هنالک لا وجود لها حقیقة انما
الموجود بل الوجود هو الله تعالی تجلی فیه کما تجلی الشخص
الواحد فی مرایا المتعددة المتعددة ولیس لها جهة فی
الموجودیة سوی هذا التجلی ومن هذه الجهة تطلق علیها
لفظ الموجود قال البیضاوی عند قوله تعالی کل من علیها فان
ویبقی وجه ربک ذو الجلال والاکرام الایة ولو استقریت
جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها
وجوهها

فانه

فانه یلزم حینئذ ان یکون الاوجه ابعد منه ای الوجه الذی علی صحته انتهی
قوله ثم اشار الی مسئلة اخری ای غیر متعلقة بالعالم وعدمه ای حدوثه البیانی
قوله ای اجمع اهل الحق لما کان المجموعون فی هذا الاجماع بعض
المجمعین فی الاجماعین الاولین قال کذلک تنبیها علی ذلک
ففی ههنا تعلیلیة لا ظرفیة اذ لا معنی لکون النظر فی نفس معرفته
تعالی علی انه غیر واجب اصلا اتفاقا ومثله کما فی قوله صلی الله
علیه وسلم عذبت امراة فی هرة ای لاجل حبس هرة اشارة
الی تصحیح حمله ههنا علی التعلیلیة قوله لان البساطة العقلیة
تحتاج الی البرهان یعنی ان المانع من التحدید انما هو البساطة
العقلیة دون الخارجیة والثابتة بالبرهان انما هو البساطة
الخارجیة دون العقلیة فیجوز کونه تعالی مرکبا من الاجزاء
العقلیة وتحدیده بها قال الشارح فی بعض تصانیفه و
یمکن ان یستدل علی نفی الترکب الذهنی بان وجود
الجنس والفصل واحد فی الخارج وهما متعددان فی الذهن
اما الاول فلصحة الحمل واما الثانی فظ فوجودهما لا یکون
عینهما وقد ثبت ان وجود الواجب عینه فلا یجوز کونه مرکبا
منهما هذا من سوانح الوقت فتدبر فیه انتهی ولما کان نبأ
هذا الاستدلال علی المقدمات التی کان للبحث فیها مجال علی ما اشار
الیه بقوله فتدبر فیه اشار ههنا الی احتمال کونه تعالی مرکبا
من الاجزاء العقلیة وجواز التحدید بها قوله اذ لا دلیل
علی امتناع اعادة الکلمة فی شیء من المواد بل یجوز ان یکون

قال الامام الغزالی ... کل شیء له وجهان وجه الی نفسه ووجه الی ربه فهو باعتبار وجه نفسه معدوم وباعتبار وجه الله تعالی موجود فاذن لا موجود الا الله تعالی ووجهه فاذن کل شیء هالک الا وجهه ازلا وابدا

لبعض العرضيات علاقة مع معروضه بحيث ينتقل بها الذهن
من العرض الى معروضه وما حققه الشرح ان الكنه تصور الشيء
بالوجه ليس تصورا لذلك الشيء حقيقة لا ينافي ذلك لجواز
ان يكون تصوره مغايرا لتصوره ويستلزمه كما في تصور
الملزومات بالنسبة الى تصور لوازمها البينة

ثم بما يحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بشرايع الحقة
وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوايق الجسمانية
اقول قد يستدل على امتناعها بانه لا شك في ان الله تعالى اشد
تجردا وتنزها من جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها
مهذبة كانت او غير مهذبة ولا شك ايضا في ان ما هو
انقص تجردا وتنزها لا يتمكن من ان ينال ويعرف كنه ما
هو اشد تجردا وتنزها منه فانه كما لا يمكن لما هو
انقص تجردا ادراك كنه ما هو اشد تجردا منه فان الانقص
كالمادي بالنسبة الى الاشد يظهر ذلك مما صرحوا به في مراتب
ادراك الحواس الظاهرة والباطنة والنفس اذا تقررتا
المقدمتان فنقول كل نفس من النفوس انقص تجردا و
تنزها من شيء من الواجب تعالى وكل ما هو انقص تجردا او
تنزها من شيء يمتنع عليه ان يعرف ذلك الشيء بالكنه فكل
نفس يمتنع عليها ان يعرف الواجب تعالى بالكنه وينبئ
عن صحة ما قلنا خطاب النبي عم في هذا المقام بلفظ
السبحان المنبئ عن تنزهه تعالى بالتنزه عن الاعيان

وعن كونه

ذكر

ادراك بحرد ... كنه ... (marginal note, partly illegible)

61

وعن كونه مانعا عن العرفان ويصدقه جعل الصديق رض
بسبب عدم حصوله العجز فقال الصديق رض العجز عن
درك الادراك ادراك وفي القاموس الدرك التبعة
واقصى قعر الشيء قال الامام الرازي قال ابو الليث الدرك
اقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه انتهى فعلى المراد بدرك الادراك
اقصى مراتب الادراك وهو ادراكه تعالى بالكنه فالمعنى ان
عجز العقول عن ادراك كنه الواجب تعالى شانه وامتناع
حصوله لها ادراك اياه تعالى بعنوان يمتاز هو بهذا
العنوان عن جميع ما سواه وهو انه يمتنع ادراك كنهه بخلاف
ما سواه خذ هذا البيان وعده الصفة سوانح الزمان

ويل لمن لاكها بين لحييه بحديث اي ويل لمن مضغ وعلك
الايات التي هي دليل معرفة الله تعالى بين جانبي فمه ولم
يتفكر في شيء منها وتلك الايات والعلامات الدالة
على معرفة الله تعالى هي السموات بما فيها من العجايب الخلقة
ودقايق الحكمة التي يتحير الواقف عليها فيقول ربنا ما
خلقت هذا باطلا سبحانك والارض بما فيها من عجايب الفطرة
وظهور اثار الرحمة من احيائها بتفجير العيون واخراج
انواع الحبوب المأكولة والازهار الملونة والنباتات
المتعلقة الغفلة والجنات الملتفة وغيرها اذ يتوصل
بصحيح النظر في كل منها الى اثبات الصانع وصفاته العلى
من الوجود والحيوة والعلم والقدرة والارادة وغيرها من
الوجوب



الثبوتية وهو

الصفات السلبية وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذه
الادلة كلها انما تدل على ان النظر واجب واما انه في وجوده
ووجوده ووجوبه بالتفصيل الذي مر ذكره واجب فلا
دلالة عليه في هذه الايات انتهى وقد اشتبه عليه المط والمدعى
في هذا المقام فظن من قول الش والمراد بمعرفته ههنا التصديق
بوجوده آه ان المدعى ههنا هو كون النظر واجبا في وجوده
ووجوبه وسائر صفاته وليس كذلك اذ المدعى ههنا ليس
الا وجوب النظر في دلائل معرفته تع لتحصيل تلك المعرفة وقول
الش والمراد بالمعرفة ههنا التصديق بوجوده اه بيان
للمعارف المستفادة من الاثار والمنظور فيها فتدبر و
ذلك لان هذه الاثار ليست دلائل وجوب النظر في كل
منها اليها على ما بينا وليس وجوب النظر اصلا بل هي دلائل
معرفة الله يتوصل بصحيح النظر في كل منها اليها على ما بينا
دليل وجوب النظر فيها هو الامر بالنظر فيها بقوله تعالى فانظر
الى اثار رحمة الله وقوله انظروا ماذا في السموات والارض
فان كلا من هذين الامرين للوجوب على ما ظهر من ايعاده
عليه السلام بترك التفكر فيها لان الشكر المنعم واجب عقلا
قالوا ان شكر المنعم وكذا دفع الخوف عن نفسه واجبان
عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على
النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب
المطلق وهو ما لا يكون وجوبه مقيدا بمقدمته وهو واجب

كوجوبه



كوجوبه انه عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة
الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي
يكون واجبا عقليا قلت دعوى البداهة بالنسبة الى
جميع الاشخاص في المنع يعني ان المراد من كون النظر واجبا
في معرفة الله تعالى انه واجب في الجملة فالمنافي له هو كون وجوده
بديهيا بالنسبة الى جميع الاشخاص وكونه بديهيا كذلك
في محل المنع فالنظر في سائر صفاته يعني ان المراد من
النظر في معرفة الله تعالى اعم من ان يكون في ذاته او في صفاته
فلو وجوده تعالى بديهيا انما ينافي الاحتياج الى النظر في
ذاته ولا ينافي النظر في سائر صفاته ولعل الحق
ان النظر اه هذا تحقيق للمقام بان النظر في المعارف
الالهية مطلقا لا يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا
عينيا الا فيما هو نظري بالنسبة الى ذلك الواحد فلو كان
بعض تلك المعارف بديهيا بالنسبة اليه لا يكون النظر في
ذلك البعض واجبا وكذلك لو كان جميعها بديهيا بالنسبة
الى بعض الاحاد كالمجردين عن جلابيب الابدان والعوائق
الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا نعم يجب على كل
من المكلفين وجوبا كفائيا معرفة تفصيل الدلائل بحيث
يقتدر مع ذلك التفصيل على ازالة الشبهة الطارئة على
عقائدهم والزام معاندين وارشاد الطالبين للطريق
المستقيم والى الله المشتكي من زمان انطمس فيه معالم

العلم والفضل آه ولعمري انه افضل زماننا فنحن احق
لهذا التشكي ولم ينقل عن احد منهم انهم كلفوا المؤمنين
بالنظر والاستدلال فلو كان النظر والاستدلال في المعارف
الالهية واجبا على المؤمنين لكان على النبي صلى الله عليه وسلم و
واصحابه رضي ان يكلفوا المؤمنين به لتكليفهم اياهم
بسائر الواجبات بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد
وحاصله انه ليس على النبي عم واصحابه رض الا تكليفهم بان
يقروا على حقيقة ما جاء به النبي عليه السلام وينقادوا للاوامر
والنواهي وتعليمهم ما يجب اعتقاده في حق الله تعالى و
صفاته وقد فعلوا ذلك على ما شهد به الاخبار والاثار
ولا يلزم من عدم تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب
النظر في المعارف الالهية مطلقا لجواز ان يكون عدم
تكليفهم بالنظر في المعارف الالهية بسبب كون تلك المعا
رف حاصلة لهم من طريق التعليم المغني عن ترتيب المقدمات
وترتيب الدلائل على الوجه الغير الذي يوافق القوانين
المنطقية واما باغنيا حاجتهم الى الشبه والشكوك الممكنة
التطرق لعقايدهم وفي ارشاد المسترشدين فانما هو الى
الادلة الاجمالية وقد كانوا عالمين بها ويدل على كون الادلة
الاجمالية كافية قول الصادق رضه والعارف والاعرابي
قوله الفخاح مع الطرق الواسعة والطرق التي تكون بين
الجبلين والبلج هو الاضاءة والاشراق تقدم على ما

ذكره

ما ذكره اي من كون القصد الى النظر اول الواجبات وتوقف
جميع الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف
القصد الى النظر الذي هو اول الواجبات لاجل كونه
فعلا اختياريا على قصد اخر فان كونه واجبا ومامورا
به يستلزم كونه فعلا اختياريا اتفاقا وتوقف جميع
الافعال الاختيارية على القصد يستلزم توقفه ايضا على
قصد اخر فذلك القصد الاخر لكونه واجبا وفعلا اختياريا
يتوقف ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم الدور والتسلسل و
بما قررنا ظهر ان منشا هذا الايراد مجموع القولين اعني القول
بكون القصد الى النظر واجبا والقول بكون القصد من مبادي
الافعال الاختيارية لا واحد منهما كما زعمه بعض الناظرين
ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة فلا يصح كون
شيء منها واجبا ومامورا به فلا يجوز ان يراد بالقصد
الذي جعلوه اول الواجبات احد هذين الامرين وظاهر انه
ليس هناك امر اخر مغاير لهذين الامرين يكون صادرا عن الفاعل
المختار باختياره يسمى قصدا ويجعل اول الواجبات فلا
لقول بكون اول الواجبات بط قطعا فيحتمل الخلاف
وهو ان يكون اول الواجبات معرفة الله تعالى والنظر في معرفته
او الجزء الاول من النظر فان ايجاب الشيء يستلزم
ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بداهة سواء كانت ايجابا بما
يتوقف عليه الشيء بايجاب ذلك الشيء كما في السبب المستلزم

فان ايجاب القتل الذي هو ازهاق الروح هو ايجاب السبب
الذي هو ضرب السيف اذ هو المقدور دون الازهاق او
ما يجاب اخر غير ايجابه كما في الشرائط فان ايجاب الصلوة
ليس ايجابا للطهارة بل واجبة بايجاب اخر فان كلا
منهما مقدور في ذاته فيصح ايجاب كل منها بايجاب على
حدة قوله لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل
حاصله ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره
من الشرط والجزاء في الكون واجبا انما هو لاجل ما قلنا من
ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بداهة
سواء كان سببا مستلزما او غيره لا لاجل ما قيل من
ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط
والجزاء تكليف بالشرط والجزء بالمحال فان استحالة هذا
التكليف وكونه تكليفا بالمحال م بل لا استحالة فيه قطعا
بل انما المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بعدم الشرط والجزاء واين هذا من ذلك قوله لانه يستلزم
تحقق الملزوم اه متعلق بنحو بل المحال هو التكليف اه
ودليل على كونه هذا التكليف محالا قطعا عرفا بل المنع
اصلا واما ما قيل انه متعلق بالمحال في قوله غير محال ودليل
للاستحالة وان نفي الاستفادة من قوله غير وارد على هذا
الدليل وان حاصل الكلام هو ان التكليف بالمشروط
والكل بدون التكليف بالشرط والجزاء غير محال بهذا

الدليل بل بدليل اخر هو عدم الفرق بين السبب المستلزم و
غيره في استلزامه لكن كلام الشارح معتقدا برده ما سبق
منه الشرح من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصر الاستحالة
في التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزاء
على ما افاده ضمير الفصل وتعريف الخبر باللام ولفظ انما
على ما في بعض النسخ قوله فلعلهم ارادوا بالفصل ههنا هو
الاثر المترتب على الفعل دفع لما يرد على المعتزلة من ان النظر
وان كان من مقولة الفعل الذي هو التأثير لكن العلم
ليس من هذه المقولة بل هو اما من مقولة الكيف او الانفعال
او الاضافة والكيف يصح عده من الافعال المتولدة ووجه
الدفع انهم لم يريدوا بالفعل ههنا معناه المتبادر الذي
هو التأثير بل ارادوا به الاثر المترتب على التأثير فانه
قد يطلق عليه ايضا ويؤيد هذه الارادة به التمثيل
المترتب على التأثير في فعل المتولد بحركة المفتاح التي هي الاثر
لا التأثير قوله عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم
ودليل لقولهم بكون المبدء الفياض خيرا جوادا ذا عناية
وكن الوجود خير محضا حق نبندد در بروى هيچ
كس اين سخن آزاد كان داننده بس قوله ولا يصح
هذا المذهب مع القول بان جميع الممكنات مستندة
الى الله تعالى ابتداء وكونه تعالى قادرا مختارا صحيح الفعل
والترك ووجه المنافاة هو ان كونه تعالى مبدءا بالاختيار

لحصول جميع الاشياء من غير مدخلية امر آخر في شيء منها اصلا
يقتضي عدم كون حصول شيء منها اصلا يقتضي عدم كون
حصول شيء ما منها واجبا عن شيء اصلا لا عنه تعالى لكونه
مختارا ولا عن غيره لعدم مدخلية فيه اصلا وكون العلم
حاصلا عن النظر وجوبا عقليا يقتضي كون حصول بعض
الاشياء عن بعض وجوبا فيكون منافيا له وهو ظ هذا ما قصده
صاحب المواقف لا ما زعمه بعض الناظرين قوله ولا يلزم
من كون العلم الحاصل بقدرة الله تعالى ابتداء لازما للنظر
بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ان يكون حصوله من الله تعالى
موقوفا على النظر ويكون للنظر مدخل فيه فيكون هذا منافيا
للقول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء بل اللازم
من ذلك ان يكون بعض افعاله تعالى وهو العلم لازما لبعض
آخر وهو النظر فاندفع ما اورده صاحب المواقف على
الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب مع القول اه قوله ومن البين
ان الاشعري لا ينكره اه اشارة الى دفع ما قاله الشريف قدس سره
من كون هذا المذهب منافيا لمذهب الاشعري قوله فلا يرد
ان ايجاد البياض اه اي اذا تقرر ان الاشعري انما ينكر
التوقف على غير ارادة الله تعالى ولا ينكر كون بعض الاشياء
لازما لبعض فلا يرد على الاشعري ان ايجاد البياض في
الجسم يتوقف بالضرورة على ازالة السواد عنه قوله و
قاعدته يقتضي ان لا يتوقف هذا الايجاد على هذه الازالة

وذلك

وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض في الجسم لا
يتوقف عنده على ازالة السواد واعدامه عنه بل
يستلزم ان يتعلق الارادة باعدامه عنه وظ كلامه
الاشعري ينفيه استدل بقوله وظ الى جواز حمل استناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء على عدم كون غيره تعالى مؤثرا
في شيء فعلى هذا لا يكون كلام الاشعري منافيا لتحقيق مذ
هب الحكماء على ما صرح به الامام في المباحث المشرقية ولا ير
د على الامام ما اورده صاحب المواقف من عدم صحة مذهبه
مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وكونه قادرا
مختارا ولا يرد عليه ايضا ما اورده الشريف قدس سره من
منافات مذهبه لمذهب الاشعري على ما لا يخفى واثباته
للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم اي لا على مذهب
المتكلمين القائلين بحدوث العالم اولا على ما هو الحق عنده
من حدوثه لكن فيه وهم وهو عندي اه بائن عن هذا كما لا يخفى
قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم اه قلت
لعلهم يدعون ايضا ظن الانحصار بين العلم بالحواس لا العلم
به فان الانحصار ليس ايضا فهم يجوزون كون غير المحسوس
معلوما تدبر والمهندسون انكروا افادة العلم في
الالهيات دون الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة
من الاذهان منضبطة منتظمة فلا يقع فيها غلط اه
فما ظنك باحوال الصانع وصفاته قال السيد الشريف

سره هذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس
الفقهى كما ترى بالاليق والاحرى اى بذاته وصفاته
وافعاله لان كثرة الخلاف لا تدل على عدم حصول العلم
لجواز ان يكون حاصلا بالنظر الصحيح من تلك الافكار ولم
يثبت بما ذكرتم ههنا ان نظرا صحيحا لا يفيد العلم بل يثبت
ان تميز النظر الصحيح من غيره مشكل وفى الالهيات
اشكل ولا نزاع فيه وانما النزاع فى كون النظر الصحيح
غير مفيد للعلم وكون الهوية قريبا من المدرك لا
يستلزم سهولة ادراكه كما ان قرب المبصر من البصر لا
يستلزم سهولة ابصاره بل قد يوجب عسرة الابصار
بل عدمه قال المتاهلون ان عدم ادراكه ان لا يكون
الابعد مدركا لجواز ان يكون عدم ادراك القريب لوجود
مانع عن ادراكه مع كونه قريبا مقتضيا لسهولة حصوله فان
وجود المقتضى لا يوجب رفع المانع ولا يكون للابعد
ذلك المانع فيحصل ادراكه ولو بعسر هكذا ينبغى ان
يفهم هذا الكلام على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم
حصول العلم فى الهندسيات ايضا وذلك لان مدار
هذا الدليل على ما مر التنبيه بالادنى على الاعلى فنقول
ان اقرب الاشياء اليهم وهو نفسهم اذا لم يكن معلوما لهم
وكانوا عاجزين عن معرفته فما ظنك بالهندسيات واحوالها
التى هى ابعد منهم من هويتهم وهذا الوجه مع ظهوره

خفى على بعض الناظرين قلت هذا انما يدل على العسر
دون الامتناع اى ما ذكر من الاحتياج الى المعلم ووقوع
الخلاف الكثير فى معرفة الله تعالى وعدم تميز النظر الصحيح
عن فاسده لا يدل الا على عسر حصول هذه المعرفة وعدم
افادة كل نظر هذه المعرفة الذى لا نزاع فيه ولا يدل
على امتناع حصولها وعدم افادة الانظار الصحيحة
اياها الذى هو المتنازع فيه لدل الاختلاف فى الاحتياج
الى المعلم كما اختلفوا فى معرفة الله تعالى فلو كان اختلاف
الناظرين الكثيرين فى شىء دالا على عدم العلم لواحد منهم
بذلك الشىء كما قالوا فى معرفة الله تعالى كان الاختلاف
فى الاحتياج الى المعلم دالا على عدم علمهم بالاحتياج الى
المعلم لكثرة مخالفتهم مع انهم قاطعون بكون العلم محتاجا
اليه فى المعارف الالهية هكذا ينبغى ان يقرر هذا الكلام
على ما لا يخفى على ذوى الافهام وهم ان سلموا حصول
العلم بدون المعلم فان بعضهم قالوا بان النظر الصحيح
فى مقدمات اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بنتا
ئجها لكن الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة فى دار
الاخرة ولا يكمل به الايمان فى الدنيا الا ترى قوله عم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا
منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك عنه
عم ما كان يقبل قولهم فما ذكرنا من الدليل وهو قولنا لانا

نعلم بالضرورة اه لا يصير حجة على هذا البعض قلت كفى
بصاحب الشرع معلما وبالقران اماما يعنى انا نم ان
العلم بالنظر وحده لا يفيد النجاة فى الاخرة مالم يؤخذ
من الشرع والمعلم لكن لا نم الاحتياج فى هذا الاخذ
الى المعلم الذى هو الامام المعصوم بل يكفى لهذا الاخذ
هو النبى عم صاحب الشرع والامام الذى هو القرآن
المأخذ للاحكام والمعارف كلها فتعين الثالث
وهو ان ينتهى الى محدث قديم فيكون لم يزل واما انه
لا يزال فلما تقرر عندهم ان كل ما ثبت قدمه امتنع
عدمه فيكون حادثا وانما احتيج الى هذا القول
لان بناء هذا الدليل على كون علة الاحتياج الى العلة
هى الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا ولذا
علل حدوثه بكون القدم منافيا للتأثير بخلاف الدليل الآتى
المشار اليه بقوله ولو جوزوا التأثير فى القديم فلا بد ان
ينتهى اه فان بناءه على كون علة الاحتياج الى العلة هى
الامكان وحده وبما ذكرنا ظهر انه لا وجه لما قيل انه لا
حاجة لاثبات وجوب الوجود الى قوله فيكون حادثا لان
القديم ينافى التأثير فيه عندهم وذلك لان التأثير فى القديم
ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل وهو ممتنع عندهم واما الحكماء
فيمنعون استحالة تحصيل الحاصل مطلقا ويقولون ان المحال
هو تحصيل الحاصل الذى هو لو لم يكن هذا التحصيل لكان

حاصلا

حاصلا واما تحصيل الحاصل بهذا التحصيل فليس بمحال وتحصيل
الممكنات القديمة من هذا القبيل فيحتاج الى المحدث فلا
يكون منتهى المحدثات وقد اثبتنا انه منتهاها ولو
جوزوا التأثير فى القديم فلا بد ان ينتهيا الى الواجب ايضا
يعنى انه لنا فى اثبات وجوب وجود الصانع القديم
شيئين احدهما امتناع كون القديم ممكنا واثر الشئ
وثانيهما وجوب انتهاء المؤثرات الى ذلك الصانع
القديم فلو قطعنا النظر عن الشئ الاول وجوزنا كون
القديم اثرا على ما ذهب اليه الحكماء اثبتنا ذلك بالشئ
الثانى من غير حاجة الى الاول اذ يكون الذات علة
تامة لوجوده فان المعلول يجب عند تحقق علته
التامة فان قلت ان اريد بالوجود اى ان اريد
بالوجود الذى هو عين الواجب المعنى المشترك بين
جميع الموجودات المقصود بالبداهة المسمى بالوجود
اتفاقا فلا شك ان هذا المعنى لكونه مشتركا بين جميع المو
جودات لا يصلح ان يكون عين شئ منها فضلا عن الواجب
وان اريد به معنى اخر اصطلح الحكماء على تسميته بالوجود
فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين وبين الفلاسفة
لفظيا فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى
المشترك زائدا فى الواجب وكون ذات الواجب علة
علة تامة له ولا يدعون عدم كون غير هذا المعنى عينا للواجب

وبهو في الواجب كنه ذاته بذاته اى لا الاثر
المعلول لذاته ولا الذات بسبب تأثيرها فيه
كما ذهب جمهور المتكلمين فيكون النزاع بينهما معنويا
وفي الممكنات اثر الفاعل قال الشارح رحمه الله
في حاشية شرح التجريد ومعنى كون الممكن موجودا انه
معروض لحصة من الوجود المطلق غيره بمعنى ان الفاعل
يجعله بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود فهو
بسبب الفاعل متصف بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف
الاول فانه بذاته كذلك وقال ايضا ان الامر الذي
هو مبداء انتزاع المحمول اعني الوجود في الممكنات
ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته
ولما كان الذات علة للوجود يكون الذات بذاته
مبدء لانتزاع ذلك المفهوم اى يكون الذات بذاته كذلك
لا بسبب الفاعل ولا بسبب حيثية مكتسبة من الغير
كما في الممكنات   قلت القائلون بالعينية استدلوا
على بطلان هذا المذهب وكيف يتصور عدم ابتناء النزاع
بين الفريقين وحاصله هو ان كون الذات علة
للوجود وان كان مصححا لكونه بذاته مبدء لانتزاع
الوجود بالمعنى الذي مر الا انه يستلزم ان يكون
هناك امر آخر وراء الذات هو الوجود والقائلون
بالعينية ينكرون كون الوجود مغايرا للذات في نفس

الذات

68

الذات بذاته مبدء لانتزاع الوجود وعندهم يرجع با
لحقيقة الى كون الوجود الخاص القائم بذاته مبداء
بذاته لانتزاع الوجود المطلق وعند القائلين
بالزيادة يرجع حقيقة الى كون الذات المغاير لوجوده
الخاص بذاته ويكون علة له مبداء لانتزاع الوجود
على ما صرح به بقوله فكونه بذاته مبداء لانتزاع الوجود
ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبما بينا ظهر
بطلان ما قيل لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون
دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود
بالمعنى الذي قصده القائلون بعينية الوجود غاية ان
المستدل غفل عن هذا اللزوم ولم يتوافق المقاصد واعتقد
تغاير المقصدين فاستدل بوجه آخر على بطلان مقصد
الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه وبهذا
التقرير ينكشف كثير من الشبه منها ما اورده في اكثر
كتبه ان معنى الموجود ان كان ما قام به الوجود لم يكن
كون الواجب موجودا بعينه الوجود وان كان معناه
اعم من ذلك ونفس الوجود كانت الوجودات الخاصة
العارضة للممكنات موجودة اذ لا فرق بين الوجودات
كلها في كونها وجودا وجه الكشف فرضنا هذا التقدير
ظ كقوله تع لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه
الى بقوله فاعبدوه مع كناية قوله خالق كل شيء

في ذلك للاشعار بعدم جواز تخصيص الشيء بما سوى
مقدور العبد ووجهه ان ترتب الامر بالعبادة على
الخلق انما يتاتى اذا كان خالقا بجميع الاشياء التي
يتصف بها العبد مما له وما عليه من الايمان والكفر و
النفع والضر وغيرها التي لا يتصف بها من سائر
الموجودات ولا يكفي في ذلك كونه خالقا لشيء ما وذلك
ظ بقدرة الله تعالى اختراعا اي ايجادا لها من العدم
الى الوجود سواء كان مسبوقا بالمادة او لم يكن
وليس كسبا له كعدم كونه وصفا له حاصلة بقدرة
العبد وحدها اي حاصلة بايجاد العبد وتاثيره
استقلالا واختيارا على ان تعلقهما جميعا باصل
الفعل على طريق التاثير فجواز اجتماع المؤثرين
المستقلين على اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا القول
بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك
الفعل بالاحتياج الى الاخر وهو قدرة العبد وذلك
لان المفروض تعلق قدرته تعالى استقلالا لا انضماما
لكن قدرته تعالى يتعلق باصل الفعل وقدرة العبد
بكونه طاعة او معصية كما في لطم اليتيم تاديبا او
ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره
وكونه طاعة ومعصية واقع بقدرة العبد وتاثيره
والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة فان وصف

الطاعة

الطاعة والمعصية شيء ممكن خالقا بكونه واقعا بقدرته
استقلالا بوقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا
فيلزم عليه على هذا القول ما يلزم على المعتزلة في القول
بوقوع اصل الفعل بقدرة العبد فهو بالنسبة الى
العبد طاعة او معصية يعني انه بمجرد مدخلية قدرة
العبد فيه يتحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة
اليه ولا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة انه فاعل
للحوادث كلها لكن هو الموجب لوجود مقدور العبد
لا قدرته وارادته لم يكن منافيا لما اثبتوه وانما
يكون منافيا له اذا لم يكن نسبتهم المعلولات الواقعة
في المراتب الاخيرة الى المتوسطة على سبيل المساهلة
بل كان عن جد واثبات وانما قال وبنوا مسائلهم عليه
تنبيها على كونهم مصرين ومنهمكين في اعتقاد كونه تعالى
فاعلا لجميع الحوادث والمعلولات الواقعة في المراتب
الاخيرة الا ما هو برئ من كل وجه من معنى ما بالقوة
اي الا ما هو بالفعل من جميع الوجوه بذاته وهو الكامل
الذي لا يكون له صفة متوقفة على الغير وذلك هو المبداء
الاول لا غيره من الممكنات اذ كل منها يتوقف في ذاته
ووجوده على غيره يشعر بذلك ايضا فان تعريف
الخبر في قوله والله الرامي مشعر بان موجود الحوادث
كلها هو الله تعالى ولا انتساب بشيء منها الى غيره بل

ما هو اعم منه ومن الكسب اي بل يستلزم القدرة شيئا
هو اعم من التاثير ومن الكسب فان القدرة صفة
مؤثرة بالارادة سواء كانت مؤثرة او كاسبة
والمراد بالكسب مقارنة قدرة العبد بقدرة الله تع
وارادته الفعل في العبد من غير ان يكون للعبد هناك تاثير
ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له والعلم لا
يستلزم فان كل عالم يعلم ذاته الذي يمتنع كونه اثرا
او مكسوبا له وهو تع واحد من جميع الوجوه فلا
يكون مصدر الكثرة يتوجه عليه انه يجوز ان يصدر عنه
اولا صفة واحدة كالحيوة ثم يصدر عنه اخرى بواسطتها
وهكذا فلا يلزم كون الواحد من جميع الوجوه من حيث انه
كذلك مصدرا للامور متكثرة على ما قالوا في صدور العالم
عنه تع وايضا يلزم ان يكون البسيط الحقيقي
وهو الذي لا تكثر فيه اصلا فاعلا وقابلا معا قالوا في
بيان استحالته ان اعتبار كون الشيء فاعلا غير اعتبار
كونه قابلا اذ لو كانا واحدا لكان كل فعل قابلا
لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلا بد في ذاته من جهتين
يكون باحديهما فاعلا وبالاخرى قابلا فان دخلتا او
احديهما في ذاته لزم تركبه وان خرجتا او احديهما لزم
التسلسل لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى
لتقتضيه وهكذا الى غير النهاية ويثبت بهذا الدليل

كونه

70

كون وجود الواجب غير زائد على ذاته وعدم جواز كونه مصدرا
لامور متكثرة ولا يتوجه عليه النقض بكون النفس مع الجنة
لامراضها من رذائل الاخلاق لانها ليست ببسيطة حقيقة
لاتصافها بسلوب واضافات ورده الشارح في بعض تصانيفه
بان السلوب والاضافات فرع على المسلوب و
المضاف اليه فالواجب تع ليس متصفا بشيء منهما في مرتبة
صدور المعلول الاول وان كان متصفا بها بعد ما يصدر
عنه فلانه الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
واستدلوا عليه بانا نعلم بديهة ان العلة ما لم يكن لها
اختصاص بمعلول لا يكون لها هذا الاختصاص مع غيره
لا يكون صدور ذلك المعلول منها منه اولى من صدور غيره
ومن البين ان الشيء الواحد لا يكون مختصا بشيء
وبغيره لان اختصاصه باحدهما يستلزم عدم اختصاصه
بالآخر وهو ظ فالاختصاص ان استند الى الذات الواحدة
من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما والاخر من جهة
واحدة فيكون من حيث يقتضي ذلك لا غيره يقتضي غيره
لان ذلك خلف فلا بد من استناده الى جهتين مختلفتين
في الذات يكون من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون
غيره ومن الاخرى مقتضيا للآخر دون غيره واما اذا كان
الصادر امرا واحدا فتختص الذات بذاته بخصوصية
بهذا الامر الواحد ومرتبط به فلا محذور وانت تعلم

انه هو انتفى اى انت تعلم ان كون الصفات زايدة صادرة
عنه تعالى فى الفعل بكونه تعالى فاعلا موجبا لها اذ ايجاد
ها بالاختيار غير متصور لاستلزامه توقف الشئ
على نفسه او التسلسل وذلك لان الافعال الاختيارية يتوقف
على العلم والقدرة والارادة على ما تقرر من كونها مباديها
لان القاعدة وهى كونه تعالى فاعلا غير موجب لا تشملها
اى الصفات بل هى مختصة بما عدى الصفات اذ الادلة الدالة
عليها لا يدل عليها على وجه يعم الصفات ويشملها ولو سلم
شمول تلك القاعدة لها ودلالة الادلة عليها بحيث يشمل
ايضا الصفات فنقول ان للعقل ان يخصص قاعدة كونه
تعالى فاعلا بالاختيار بما عدا الصفات اعنى العالم كما
يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وساير الصفات
الكمالية على الماهيات بغير الواجب فان العقل يحكم بسبب
ملاحظة احوال نفسه وملاحظة الحوادث وساير الممكنات
على ان الوجود والتشخص وساير الصفات زائدة فى جميع
الموجودات واجبا كان او ممكنا ثم يلاحظ بعض احوال
الواجب فيحكم بسببه بكون هذه الامور عين ذاته فى الـ
الواجب على ما تقرر عند الحكماء الكاملين فى العقل لانه
اراد نفى العينية حاصله ان قوله متصف بجميع صفات
الكمال بمنزلة قوله ان الصفات ليست عينية فيلزم
ان يكون زايدة وكون الشئ عالما معلق بقيام به فيكون

العلم

العلم قائما بالعالم فهو مغاير له ضرورة كون القائم بالشئ
مغايرا لذلك الشئ بمعنى جواز الاشارة الى كل منها تحقيقا
او تقديرا بدون الاخر على ما يجئ كونه معنى معتبرا للمغايرة
بان نفى العينية بديهى فانا نعلم بديهة ان الصفة
لا تكون عين الموصوف ويرد عليه ان هذا ليس نفيا للعينية
الذى يدعيها الفلاسفة فان معنى كون الصفات عينا له تع
هو ان ذاته تعالى ينوب مناب الصفات بمعنى ان ما يترتب على
تلك الصفات فى الماهيات الممكنة يترتب على ذاته تعالى من
غير حاجة فى ذلك الى تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب
الحكماء نفى الصفات اذ المراد بهذه الامثلة نفى
غير المنفى مالم ينف عنه الحكم المثبت قبل وجود دليل فى
الضيرفى نوعه لما ذكر فى الامثلة مما اضيف اليه غير فالحاصل
ان مراد القائلين بقولهم ليس فى الدار غير زيد هو انه ليس فى
الدار عمرو وبكر وغيرهما من افراد نوعه الذى هو الانسان
فقط لا ان اجزاء زيد وصفاته ليس من هذا القبيل وكذا مرادهم
بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل آخر غير
كل واحد من هذه الاحاد العشرة فقط لا ان شيئا من هذه
الاحاد العشرة ليس مغايرا لكل واحد منها ضرورة كونه عين
بعضها هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام قوله والا لزم
اه اى لو لم يكن المراد بهذه الامثلة ما ذكرنا من نفى غير
المنفى من نوعه بل كان المراد نفى غير المنفى لزم ان لا يكون

مطلقا

ثوب زيد والامتنع الشيء في الدار عنه وهو مما لم يقل به
احد فضلا عن هؤلاء القائلين مع انه لا يجوز عدم احدهما
مع وجود الآخر وذلك لما تقرر عندهم من ان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه جاز انفكاكهما في حيز او عدمهما فالجواب
انه لم يجز انفكاكهما في العدم لكنه جاز في الحيز ضرورة امتناع
تداخل احدهما في الآخر لقرب احدهما من الآخر يعني امتناع
عدم احدهما مع وجود الآخر لا بشيء الا بكون احدهما قريبا
من الآخر قربا يترتب عليه هذا الامتناع والموجب بهذا القرب
ليس الا علاقة اللزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة كما في الجسمين
الموصوفين فانها توجب هذا القرب قطعا اذ لا يجوز ان
يتعقل الباري تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم
كذلك اي لا يجوز ان يتعقل وجود العالم بدون وجود الباري
وهو ظاهر وكذا لا يجوز ان يتعقل وجود الحيز للباري تعالى ولا
يتعقل وجوده للعالم ضرورة كون العالم متحيزا فلا يكون بين
الباري تعالى وبين العالم انفكاك في الحيز بالمعنى الذي اعتبره
المحققون وانما تحقق بينهما في الحيز بالمعنى الذي قرره من غير
التعريف لادخال الجسمين في تعريف المغايرين وهو عدم
كونهما متحدين في الحيز فهنا لا مجال له ههنا اذ بناء قوله قدس
سره على حمل الانفكاك في الحيز على المعنى الذي قرره المحققون
لا على ما زعمه المغيرين للتعريف لادخال الجسمين ولذا لم يرض
الشيخ المحقق لادخالهما بهذا الوجه حيث قال قلت النقض غير

وارداه

وارداه فلا يتوجه عليه قدس سره ما اورد حاصله ان الباري
تعالى ينفك عن العالم في الحيز بالمعنى الاعم السابق في ادخال الجسمين
القديمين في تعريف المغايرين وهو عدم الاتحاد في الحيز لجواز
تعقل وجود كل واحد منهما بدون الآخر هذا الكلام منه قدس سره
مناف بظاهره لما حققه في حاشية شرح المختصر من انه لا يمكن تصور
ارتفاع الجزء مع بقاء الكل بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء
ملزومه فان الحكم ههنا هو التصور دون التصديق واما في الجزء
فكالحكم والسببية وذلك هو ان عدم الجزء بعينه عدم الكل
فلا يمكن تصور الانفكاك ضرورة امتناع تصور الشيء منفكا
عن نفسه بخلاف عدم اللازم فانه مغاير لعدم ملزومه فيمكن
تصور الانفكاك بينهما ويشبه ان لا يكون مراد الشيخ
من التعريف ذلك وذلك بان يراد بصحة عدم احدهما مع وجود
الآخر عدم وجود استلزام عدمه فلا يرد على تعريف الشيخ
النقض بخروج الجسمين القديمين ولا بدخول الجزء والكل
والصفة والموصوف بل انما يرد عليه النقض بخروج الصانع
والعالم وخروج جميع اللوازم والملزومات وهذا النقض
مشترك الورود على تعريف الشيخ والتعريف الذي غير اليه
تعريف الشيخ فظهر انه لا وجه للتغيير الى دفع تلك النقوض
فان الاشارة الى العالم ليست عين الاشارة الى الصانع
وكذا الاشارة الى الملزومات ليست عين الاشارة الى لوازمها
لكن يبقى النقض بدخول الكل والجزء في تعريف المتغايرين

فان الاشارة الى الكل ليست عين الاشارة الى كل واحد من
اجزائه ويخرج عنه الصفة والموصوف فان الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الآخر تقديرا فانا نعلم قطعا ان
المجردات وصفاتها لو صارت مشارا اليها كانتا متحدتين في
الاشارة ولا باس به آه اى بدخول الجزء والكل في
تعريف المتغايرين لان الغرض ههنا من هذا التعريف ليس الا
الاحتراز عن تعدد القدماء وعدم لزوم كون صفات الله
تعالى قدماء متغايرة لذاته ولا مدخل في هذا الغرض لعدم كون الجزء
والكل متغايرين اذ لا جزء للصانع حتى يلزم كونه قديما
ويلزم منه تعدد القدماء فكيف يقولون بعدم مغايرة الجزء
للكل يعني انهم اذا لم يقولوا بعدم المغايرة بين الصفة
والموصوف مع قرب احدهما من الآخر وكانوا يشنعون على الشيخ
لقوله بعدم المغايرة فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء
والكل مع بعد احدهما عن الآخر واستلزام هذا القول منهم
وقوعهم في معرض الشناعة مع انه لا باعث لهم على هذا القول
اذ لا جزء للواجب عندهم ايضا حتى يلزم من مغايرته له تعدد القدماء
لا ترتب على ذلك فان القول بزيادة الصفات وكونها موجودات
قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم يكن تلك الصفات
مغايرة للذات بحسب هذا الاصطلاح فلا فائدة في هذا
الاصطلاح فالاولى ترك هذا وعدم ادخاله في المسائل الاعتقادية
وقيل عور اذ يلزم من اثباتها تعدد القدماء وظاهر ان هذا

اللزوم

اللزوم انما يتادى على تقدير القول بتقدم المبادى فان الشيئات
لاتحادها مع الموصوف في الوجود لا يستلزم قدمها تعدد الموجودات
القديمة والاشعري يجيب عنه ذلك اى عن لزوم القدماء بنفي
اى بقوله انها وان كانت لكنها ليست متعددة فانما يكون متعددا
لو كانت مغايرة للموصوف وليس كذلك لاثباتهم قدماء مستقلة
بدلها قالوا ان الله تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم هي الجوهرية
والوجود والعلم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفة وقالوا ان اقنوم العلم انتقل الى عيسى م فظاهر المنتقل
من ذات الى اخرى يكون ذاتا مستقلة لا صفة قائمة بغيرها
واعلم ان مسئلة زيادتها وعدم زيادتها ليست من
الاصول وزيادتها مخالفة النصوص القاطعة الدالة على
كونه تعالى لانه لا يلزم من زيادة الصفة وقدمها القول بقدم العالم ولا من القول بعدم
عالما قادرا على ما ظهر عليك سابقا قال الله تعالى اوحى
ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا فسر اكثر المفسرين
الوحي ههنا بمعنى الالهام والمعنى الهمها وقدر في نفسها فتهيئة
ومن افعالها العجيبة انها تبني بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع
بحيث لا يزيد بعضها على بعض والعقلاء من البشر لا يمكنهم بناء
مثل هذه البيوت الا بالآلات والادوات مثل المسطر و
البركات واختيارها للمسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث
والمربع والمخمس لا يقع بين المسدسات خلل وفرج كما
يقع بين المدورات وسائر المضلعات على ما تقرر في علم

الهندسة ومنها انه يكون بينها رئيس يحكم على ما سواه وهم
يخدمونه ويحملونه ومنها انه اذا تفرقت عن وكرها ذهبت
مع جمعية الى موضع آخر واذا ارادوا عودها الى وكرها
ضربوا الطبول والملاهي والآلات الموسيقى فبواسطة تلك
الآلات تعود الى اوكارها وامثال تلك الاعاجيب تصدر منها
كثيرا كما يشاهدها الراقبون لها الحافظون اياها قال المص
بجميع ما من شانه المعلومية او بجميع المفهومات ما علم بغيره
اى بجميع ما هو غيره من الكليات والجزئيات فلما سبق من دلالة
الافعال المتقنة السماوية والارضية التى يرشد اليها علم
الهيئة والتى يرشد اليها علم التشريح فان هذه الافعال
مع ما فيها من دقايق الحكمة وبدايع الخلقة تدل دلالة ظاهرة
على كمال علم صانعها وبلوغه الى غاية لا يمكن ان لا يحيط بذرات
المصنوعات والى هذا اشار الشارح سابقا بقوله وعلمه الكامل وبما قررنا
ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان الافعال المتقنة لا يدل الا على علمه
بهذه الافعال ولا يدل على علمه بجميع افعاله ولا افعال غيره
اذ تبلد به فانه يعلم انه هو الذى يعلم بغيره بالشئ به
يستلزم كون العالم بذلك الشئ عالما بانه هو الذى يعلم ذلك
الشئ والعلم بانه هو الذى يعلم ذلك الشئ علة له بذاته وبكونه
عالما بذلك الشئ على ما يشهد به الفطرة السليمة وهو
مناد افوح اه اى كون الشئ بالشئ مستلزما لكون العالم به عالما
بانه هو الذى يعلم ذلك الشئ مما وافق فيه الفلاسفة مع المتكلمين

وصرح به الشيخان ايضا ويشهد به الفطرة السليمة وهذا
هو النهج الملايم لهذا المقام اى الطريق الذى سلكناه فى اثبات
علمه تع بذاته وبجميع ما يغايره هو الطريق الملايم لمقام اثبات
علمه تع بجميع المعلومات وذلك لاختصاره وسلامته عما يتوجه
على ساير الطرق التى سلكوها فيه واشتهر عنهم انه تعالى لا
يعلم الجزئيات بالوجه الجزئى بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج
فيها قال الشيخ فى الاشارة فالواجب الوجود يجب ان لا يكون
علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض
له صفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه
المقدس العالى من الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة الطوسى
الوجه المقدس فى كلامه على الوجه الكلى فاعترض عليه بقوله و
اعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء الى قوله كالحواس
وما يجرى مجراها واجاب صاحب المحاكمات عن هذه الاعتراض
بان هذا السؤال وارد على نهج لا على ما حققناه فان العلم بالجزئى
المتغير انما يكون متغيرا لو كان علمه زمانيا واما على الوجه
المقدس من الزمان فلا كما صرح به الشيخ ههنا واما ادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هى متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية نعم بل
انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه انتهى
وقال السابق والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد
معلومات الله تع كل فى وقته ليس فى علمه كان وكاين ويكون
بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها ازلا وابدا واماكنا وكاين

وتكون ثمة بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق هذا
المقام ويحترز عما شرع فيه الافهام انتهى بناء على ما اشتهر من
المتاخرين الى تحقيق امر داخل في قوام التشخص فعلى هذا يكون
ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها فادراكها
بحقايقها وذواتها لا ينافي الاباء ادراك تلك التشخصات
الداخلة فيها وتلك التشخصات في الماديات يكون مادية لا محالة
ضرورة امتناع كون المجردات المدركة بالعقل مميزة للماديات
الحسية باحدى الحواس ولما لم يكن لها ماهيات كلية فلا يمكن
ادراكها بطريق التعقل فيلزم انه لا يحصل العلم للمبادي العالية
المنزهة عن المادة وشوائبها وهذا منشأ التشنيع على الحكماء
بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ومرادهم من
ابتناء هذا الحمل على ما اشتهر من كون التشخص جزء للشخص وماديا
وغير ذي نوع هو ان الحاملين لكلامهم على عدم علمه تعالى ببعض
المعلومات جعلوا هذا القول الذي اشتهر منهم سببا لهذا الحمل لا
ان هذا الحمل منهم يتوقف على هذا القول بخصوصه كما زعمه الناظرين
فالتشخص شخص لا نوع له اذ لو كان له نوع لكان امتيازه
عن سائر التشخصات بتشخص آخر فذلك الآخر ايضا امتيازه
بآخر وهكذا فيدور ويتسلسل بل امتياز كل شخص عن سائر
افراد نوعه بالعوارض الخارجية فيمكن ادراك كل منها بطريق
التعقل وكذا الحال اذا كان امتيازها بنحو من الوجود الخاص
فان كل واحد من تلك العوارض ذو ماهية كلية عندهم على ما

سيصرح

سيصرح به الشارح وكذا الوجود الخاص بمعنى ان هذا النحو
من الوجود آه اى لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع
شخصا قال السيد العلامة في حاشيته على شرح الاشارة والذي
يقتضيه قواعدهم ان الماهية ان كانت مجردة فنوعها منحصر
في الفرد وان كانت مادية فيختلف اشخاصها بحسب اختلاف
استعدادات خصوص المادة بمعنى ان كل استعداد خاص
يستدعي وجود تلك الماهية مقارنا باعراض وهيئات
مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض والهيئات تنضم
الى الماهية الكلية فتتشخص كيف وتشخص الموضوع
سابق على تشخص الاعراض فتشخص الماهية عين وجودها
بالذات وغيرها بالاعتبار فان وجودها الذي يقتضيه
الاستعداد المخصوص هو الذي يمتاز به عن الافراد الموجودة
بوجود آخر بخصوصه الآخر وتلك الاعراض قد يسمى مشخصة
بمعنى عنوان التشخص وعلامته لا بمعنى انها علة لتشخصها
وامتيازها ولذلك يشتبه علينا عند تبدل الاعراض
فانها جواهر واعراض داخلة في احد المقولات
فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال في التعليم
الاول لا نستطيع ان تذكر شيئا خارجا عنها وبينه الشارح
بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء قال صاحب المحاكمات
ان المراد ان الكلي نسبته الى سائر جزئياته على السوية
فلا يخصص مراد جزئي بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى

جزئية وكما كانت الارادة الكلية يتوقف على الشعور الكلي
كانت الارادة الجزئية يتوقف على الشعور الجزئي فكما انه
لا ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي انتهى والمراد بالرادي
الكلي الارادة الكلية والشعور الكلي وربما سياها
بعضهم نفسا منطبعة انما قال ذلك مبالغة في كونه مكابرة
منه وذلك البعض هو الامام الرازي زعما منه فيه ما فيه اقول
هذا السائل لا يصلح الجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه السائل
من عدم بطلان وجود الامور الغير المتناهية مطلقا
وذلك لان بناءه على ادعاء كون المعلومات والحوادث
اليومية الغير المتناهية موجودة في الخارج في ازمنة غير متناهية
موجودة حاضرة كل الجميع اجزائها انفسها عنده تعالى ازلا و
ابدا اذ حضور المعدوم الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان
فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل بناؤه على ادعاء اجتماع تلك
الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا يخفى على المتأمل وايضا
كونه دائما تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة
عنده يغني عن اثبات صفة العلم وادعاء كونها زمانية وبما
ذكرنا ظهر كونه جوابا الحلم عما اختاره الش وهو العقل البسيط
الذي يجعله الفلاسفة مستفادا حاصله انه تقرر عندهم ان
علوم النفوس وتعلقها بالاشياء فانها مستفادة من
المبادي العالية وصرحوا بان المستفاد منها هو العلم الاجمالي
فلو لم يكن العلم الاجمالي بالفعل لم يكن النفوس عالمة بالاشياء

وعاقلة

هذه انه هو مذهب الشيخ وقال المحقق الطوسي ان ذلك شيء لم
يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم يمتنع ان يكون ذا نفسين
اعني ذاتين متباينتين وهو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ ان
لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية
على مادة الفلك فتقوم بها وهي تدرك الجزئيات بجسم الفلك
وتحرك الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي
باعتبار تحركها قوة باعتبار اخر صورة كان نفسا وابدانا
بعينها يصح صدوره عن رأي كلي وذلك لان جزئيات
هذا النوع لا يكون متمادية لحصول في الواقع فلا يكون نسبة
الرأي اليها على السوية ايضا كما لا يخفى ومن البين انه اذا
تعلق كل معروض وعارض آه يعني فالتقرير انه يصح عندهم
صدور المعلول الذي لا مثل له من نوعه عن رأي كلي فمعلوم انه يصح
صدور كل شيء عن الله تعالى بالاختيار من غير حاجة في ذلك الى تعقل
ذلك الشيء على الوجه الجزئي اذ من البين ان كل معروض مع عارضه
اذا تعقل بكنهه الذي هو مجموع الماهيتين الكليتين اعني ماهية المعروض
وماهية العارض حتى يكون هذا المركب منحصرا في فرد في الواقع
لا يكون لهذا الفرد المركب من هذا المعروض والعارض مثل من نوعه
فيصح صدور هذا الفرد عن هذا الفرد الكلي كما يصح صدور الشمس
والعقل الفعال عن الرأي الكلي فيهما ولا شك ان كل معلول له
ماهية كلية معروضة لماهية كلية اخرى صارت بانضمامها متعينة
في الواقع في ذلك المعلول فيصح صدوره عن الفاعل باعتبار تعقل

المهيتين المنحصر نوعه في فرد علي انه لا فرق بين النوع المنحصر
في الفرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم قال في حاشية التجريد
اذا جوزتم صدور الشيء عن تصور نوع المنحصر فيه فلم لا يجوز
عن ان يصدر عن تصور كلي عرضي منحصر فيه وان لم يكن نوعه
منحصرا في ذلك الفرد واما الفرق بين النوع المنحصر في فرد و
العرض المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول عن تصور الاول
دون الثاني فلا بد له من دليل ويمكن التوفيق بين
كلاميهم اعني قولهم ان الرأي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي اي
وقولهم ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن كلي
ولكن ينبغي انه يكن ح في الفلك تصور جزئيات الحركة
بحيث آه قال في حاشية التجريد وما قيل في الجواب من ان النفس
مع الارادة الكلية امر غار والعلة الغائية ما لم ينضم اليهما امر
غير قادر يستحيل ان يقتضي امر غار والا يلزم تخلف المعلول
عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل آخر وعلمه بغيره من الممكنات
عين المعلومات فيكون علمه بها علما حضوريا وهذا ينافي كون علمه
ازليا او كون المعلومات حادثة وظ عبارة الاشارة يشعر
بذلك وهو ان واجب لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيومية
عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت كثرة لازمة متا
خرة لا داخلة في الذات متقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب
وكثرة اللوازم من الذات متباينة او غير متباينة لا تثلم
الوحدة والاول من يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب

وسبب

وسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته
انتهى وذلك كالوحدة فانها ابعد الاشياء عن الكثرة مع انها نصف
الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية
ولم يلزم من حصول الكثرة في هذه الامور الخارجية قدح في وحدة
المعروض او يتصور في حقيقة ذاته بصورها هذا صريح
في عدم قيام تلك الصور بذاته تع بل يفيض عنها صورها
اي يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء معقولة بنفسها
من غير حاجة له تع في تعقلها الى صور اخرى الخ وهو اولى بان
يكون عقلا آه حاصله ان تعقل الاشياء وادراكها دفعة بان
يفيض صورها معقولة اولى بان يكون عقلا وادراكا لتلك
الصورة الفائضة من تعقلها وادراكها بنحو اخر وصور مجردة
قائمة بذاته تع نحو آخر ولانه يعقل ذاته بذاته وانه مبدأ
لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وذلك لان العلم التام بالعلة
التامة يقتضي العلم التام بمعلولها دون العكس فان العلة
من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول
من حيث هو معلول لا يقتضي العلة المعينة فمتى علمت العلة
بذاتها المخصوصة علم بذلك المعلول واما المعلول فاحتياجه
الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يوجب
الى علة مخصوصة بل الى علة ما والا فاقتضى كل معلول الى
تلك العلة وهي صادرة عنك آه اي تلك الصورة التي
تصورة الشيء بها صادرة عنك بمشاركة ذلك الشيء ضرورة

كونها منتزعة منه ومدخلية محل الانتزاع فيما انتزع منه
بل انما يتضاعف اعتبارات التعلقة آه وذلك لان
اعتبار كونك عاقلا لتلك الصورة غير اعتبار كونك عاقلا لما هي
صورة له وكذا اعتبار كون الصورة صورة ادراكية الشيء غير
اعتبار كونها صورة ادراكية نفسها والتركيب هو جمع الاعتبارات
الاربع ولا تظنن ان كونك محلا آه وقع لما يمكن ان يقال
من ان الصورة العقلية انما نكفي في تعقلها لكونها حالة في
النفس وامتناع صورة اخرى معها متساوية لها بخلاف ما
يصدر عن العاقل فانه ليس حالا فيه وهم ان الصورة العقلية
ليست صادرة عن النفس بل النفس قابلة لها وانما
حصلت الصورة في النفس صادرة عن العقل الفعال وجه
الدفع اما عن الاول فهو ان كون الصورة حالة في النفس ليس شرطا
للتعقل والا لم يكف نفس في تعقل ذاتنا بل حلول الصورة
في النفس شرط ليحصل الصورة لها الذي شرط تعقلها حتى اذا حصل
لها الصورة بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل واما عن الثاني فهو
ان حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصول الغير
ذكر الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء المجرد
للمجرد وحصول الشيء للقابل اضعف في كونه حصول الغير من حصول
من حصول الشيء للفاعل واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفى
الاول بطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب اشار
بقوله ومعلوم ان حصول الشيء اه واذا قد تقدم هذا فاقول

789

آه هذا شروع في اقامة البرهان على المط بعد تمهيد تلك
المقدمات وتقريبه الى الافهام ثم لما كانت الجواهر
العقلية يعني ان بها نوعين من التعقل احدهما تعقل معلولا
تها وهو عين معلولاتها وثانيهما تعقل ما ليس معلولات لها
كتعقلها الواجب تع وتعقلها المعدومات وذلك انما يكون
لحصول صورها فيها على طريق الاشراق من الواجب والحاصل ان
علمه تع هو حضور سائر معلولاته عنده تع ومثل المعدومات
لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تع كانت هي
ايضا حاضرة عند الله ضرورة ان الحاضر عند الحاضر فيكون الله
تع عالما بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته وكذلك الوجود حاضرة على
ما عليه اي كما ان الواجب تع يعقل الجواهر العقلية من الصور
الحاصلة فيها كذلك تعقل وجود جميع الموجودات على النحو الذي
عليه الوجود في الواقع وليس المعلول الاول من صفات الواجب آه
يعني ان اعتبر في كون الشيء مدركا الشيء كونه حاضرا عنده وذلك
انما يتأتى فيما اذا كان الشيء المدرك عين المدرك لو كان قائما به
وصفة له وظاهر ان المعلول الاول ليس من صفات الواجب حتى يكون
حضور الواجب عند نفسه مستلزما لحضوره عنده فيكون ادراكه
تع لذاته مستلزما لادراكه واستلزام مجرد كون المعلول الاول
صادرا عنه لكونه حاضرا عنده تع مم بل يكاد ان يكون مصادرة
كانه بمنزلة قوله ان كونك محلا لتلك الصورة ليس شرطا في تعقلك
اياها وهو المدعى اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث

وهو وجوده في نفسه ووجوبه علته وامكانه لذاته علة
للمعلولات الثلث المتباين في الوجود وهو العقل الثاني
الصادر عنه باعتبار امكانه ونفسه المجردة الصادرة
عنه باعتبار وجوبه بموجبه الواجب لذاته فالعلل
متحدة في الوجود وذلك لاتحادها بالذات وعدم
كون الاعتبارات الثلث زائدة عليها في الخارج
وليست تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته
بذاته وذلك لما تقرر عندهم من امتناع كون الواحد الحقيقي
مصدرا بذاته لامور متكثرة فلا يجري فيها المقدمة التي
مهدها التحقيق هذا المطلب وهي ان العاقل لا يحتاج في ادراك
ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر
فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار اي
يتوقف عليها الصدور بالاختيار فان الكلام فيه لا في نفس
الاختيار ففي العبارة مسامحة وبما قررنا ان ما قيل من انه
يظهر من كلامه هنا ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف
على القدرة وهو مناف لما تقرر عندهم من كون الصفات
الثبوتية منحصرة في السبعة ومناف ايضا لما سيظهر من كلام
الشارح من كون القدرة والاختيار صفة واحدة توهم لا يعبأ
به فيلزم ان يكون للحوادث وجودان في علمه تعالى اما وجودها
فلامتناع تعلق العلم باللاشيء المحض بديهة واما ازليتها
باعتبار هذا الوجود فلكون علمه تعالى ازليا وهذه الوجودات

الازلية العلمية لكثرتها لا ينافي كونها صفة للواجب
فان ازليتها ازلية للعالم وقدم له وقد ثبت كونه حادثا
انه يعلم بعلم البسيط الاجمالي جميع الاشياء واللازم
منه ليس الا كون الحوادث موجودة في علمه تعالى بوجود واحد
بسيط منتقلا ان ذلك الوجود الواحد وعين علمه تعالى
بالحوادث فازليته وجودها في علمه تعالى هي ازلية صفته تعالى
لا ازلية العالم وذلك العلم مبدأ آه دفع لما يقال ان صدور
الحوادث المتعددة الموجودة عنه بالاختيار يقتضي كون كل
واحد منها معلوما بخصوصه فلا بد لكل منها من وجود مغاير
لوجود ما سواه فكونها معلومات بعلم بسيط لا يسمن ولا
يغني من جوع ووجه الدفع ظ فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود
آه اي فيلزم ان يكون الممكن الموجود بهذا الوجود الاجمالي العلمي
موجودا في علمه بوجود آخر او ينتهي الى وجود واجب اي
وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون الواجب فاعلا
مختارا بالنسبة الى ذلك الوجود وهو ح واعلم ان ما ذكرنا
وهو كون الممكنات موجودة في علمه تعالى وكون وجودها فيه عين
علمه بها ومعنى الاجمال كون آه وذلك بان يحصل الكل عند المدرك
دفعة واحدة وبصورة واحدة مبالغة من صور الاجزاء
متخلة ومنفصلة اليها عند توضيح ونظيره من الاحساسات انا
يرى جماعة في وهلة واحدة برؤية واحدة من غير تحديق البصر
اليها وهو علم بالفعل بجميع المعلومات ضرورة حصول كل

واحدة منها عند المورد كذلك في ضمن صورة الكل المشتملة من
صورها من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم
يعلم جوابها اجمالا مثلوا العلم الاجمالي بعلم من علم مسئلة
ثم يسئل عنها فانه يحصل الجواب الذي هو تلك المسئلة في ذهنه
دفعة واحدة قال الشارح الجديد للتجريد وليس ذلك بالقوة
المحض فان عنده حالة بسيطة هي مبداء تفاصيل تلك
المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل من وجه
وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث
هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها انتهى
فانه لو عرض للامراة اي لو فرض ان علم المجيب بالتفاصيل
التي في ضمن المسئلة علم بالقوة يخلى الحال في الممثل له وهو العلم
الاجمالي كذلك بل هو علم بالفعل وعدم مطابقة المثال للممثل له
لا يضر لان الغرض من المثال توضيح الممثل له وتقريبه الى الفهم
وذلك يحصل بالمشابهة في الجملة ولا يجب فيه المطابقة كما اشار بقوله
لو فرض وقد يتبادر الى الوهم الى ان العلم المتعلق بتفاصيل
المسئلة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للممثل له
في الواقع وتوهم بعض المتاخرين توهم فاسد وقد حقق
ذلك اي كون العلم الاجمالي علما بالفعل في الكتب العقلية فلا
يعبا بما يتبادر الى الوهم من كونه علما بالقوة القريبة او قد
حقق كون الغرض من المثال هو التوضيح دون الاثبات بخلاف
الشاهد فانه جزئي يذكر لاثبات القاعدة اي قائمة

بنفسها

بنفسها او بذاته تعالى عن ضرورة امتناع كون وجودها غير
عين علمه الذي هو عين ذاته تعالى على هذا المذهب وهي
في هذا الوجود متحدة فلا يلزم من قيامها بحسب هذا الوجود
بذاته تعالى اتصافه بصفاته الحقيقية من الفرق بين القيام
فانه قال الشارح الجديد للتجريد ان حصول شئ في الذهن لا يوجب
اتصاف الذهن به كما ان حصول الشئ في المكان لا يوجب اتصاف
الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شئ بشئ
هو قيامه به لا حصوله فيه ثم قال وبهذا التحقيق يندفع الاشكال الذي
قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباحها
في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن
فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن و
هو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود
في الخارج وهو علم جزئي وعرض فعلى طريقة القائلين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن يشكل ان الموجود في الخارج
الذي هو علم وجزئي وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس
هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود
في الذهن قائم به ومعلوم فيه وعلى تحقيق هذا القائل ان مفهوم
الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن يقوم بالذهن كيفية
نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه
قائما بنفس مشخصة ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو

الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فنحو مفهوم
الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهى
وحاصل القدح الذي اورده الشارح في حاشية عليه هو ان
اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل قوله
وقد حنا فيه على ما ذكر فاه دفع لما يقال ان الذهاب
في هذا الاحتمال انما يتيسر لو لم يكن هذا الاحتمال مقدوحا و
ليس كذلك ووجه الدفع ان القدح فيه ليس لكونه بط غير محتمل
بل لكونه دعوى بلا دليل والقدح بهذا الوجه لا يقدح في امكان
الذهاب اليه ولا يكون قائمة به فلا يلزم ان يكون له تع
صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولا ان يكون فاعلا وقابلا
بالنسبة الى الشيء ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك
اي على الممكنات الموجودة في علمه تع اي صورها الحاصلة
في علمه تع حتى يلزم من قول الحكماء بوجود الممكنات في علمه
تع قائمة بانفسها قولهم بالمثل الافلاطونية مع كونهم
نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور متعلقة
موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة في شعور من
المشاعر وهذه صور غير موجودة في الخارج حاصلة في
علمه تع وان كانت كالقائمة بانفسها والدليل الذي
ذكره في نفيها اه اشارة الى دفع ما يتوهم ان الممكنات
الموجودة في الخارج حاصلة علمه تع القائمة بانفسها و
ان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذي ابطل به

للحكماء

للحكماء المثل الافلاطونية يجري في ابطالها ايضا فلا يمكن اجراء
هذا الاحتمال الذي هو ابداه بعض المتأخرين على مذهب الحكماء
اصلا ووجه الدفع ان جريانه فيها انما يتأتى اذا قيل
بوجود صورها في علمه تع وجودا عينيا اما اذا قيل بوجودها
فيه وجودها فيه وجودا ذهنيا وظليا فلا هذا اقرب
ما قيل ان علمه اه ايما قلنا من ان علمه تع بالممكنات بكونها
موجودة في علمه الذي هو عين ذاته غير قائمة به اقرب الى التحقيق
مما قيل ان علمه تع بها منطو في علمه تع بذاته بمعنى ان علمه تع بذاته
علم اجمالي لها لان العلم بالعلة هو بعينه العلم بمعلولها اجمالا
فذلك يفضي الى الذي يكون باحد المتضائفين المشهورين
اه يعني لا علاقة يصلح ان يجعل مصححة وموجبة لكون العلم بالعلة
بعينه علما بالمعلول سوى التضائف المشهوري الذي بينهما
وكونه موجبا لذلك يفضي الى ان يكون العلم باحد المتضائفين
المشهورين مطلقا سواء كان بينهما علاقة العلية والمعلولية
او لا يكون علما بالمضائف الآخر وهو بعيد كما لا يخفى ولو
سلم انه كذلك اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول
لانهما متباينان والعلم باحد المتباينين لا يوجب ان يكون
سببا للعلم بالمباين الآخر وذلك لا يحصل الاستلزام
بمجرد لجواز الاستلزام واحد امور ممكنة وعلمه تع بذاته
على ما هو عليه اي على الاحوال التي ذاته على تلك الاحوال في
الواقع لكفى ان يقال ان من جملة اه اي لكفى ذلك في غرض

حاجة الى كون ذاته علة لها   وفيه ما اشرنا اليه سابقا من ان
القطع بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه
بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار
تغلط لا يرتضيه الفطرة السليمة   وحضور الشيء عند نفسه
يستلزم المغايرة وذلك لان الحضور نسبة فلا يتصور
الا بين امرين متغايرين   بل يكفي مع اعتبار قيد عالما
بذاته من حيث هو هذا اذا كان المغايرة باعتبار القيد من جانب
العلم ولكن اذا كانت باعتباره في جانب المعلوم والحاصل ان
حضور الشيء عند نفسه يتوقف على كونه مغاير النفسه وكونه
مغايرا لنفسه يتوقف على اعتبار قيد لحضوره عند نفسه اعني
علمه بنفسه يتوقف على اعتبار قيد وقد اعترف ههنا بعض
الناظرين وقال ما شاء   والتفسير بعدم غيبته لا يجدي اي
تفسير الحضور بعدم الغيبة نفي للنسبة ونفي النسبة قد
يكون اه يعني ان غيبة الشيء عن نسبة مخصوصة بينهما فانه
انتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون
لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية ونظيرها صدق السالبة
فانه كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك
يكون بانتفاء الموضوع   وعند الحكماء عبارة عن
كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وانما ذهبوا
الى ذلك لزعمهم ان القادر اذا صح منه الفعل والترك ووجد
انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل

اليه

اليه الا اذا كان هناك ما يرجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه
فيكون الايجاد اولى من تركه فكان بالايجاد يحصل له تلك
الاولوية ويستكمل بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا
وانه باطل واجاب عنه الاشاعرة وبعض المعتزلة بانا لا نم
ان المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك
ما يترجح به الايجاد على تركه بل يجوز ان يرجح احد مقدوريه
من غير مرجح يدعوه اليه وتمسكوا في هذا بقدحي العطشان
ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع
الجهات التي يتصور بها الترجيح فيها وفرقوا بين الترجيح
بلا مرجح والترجيح من مرجح وقالوا ترجح احد المتساويين
على الاخر بلا سبب مرجح من غير خارج ضروري البطلان واما
الترجيح من غير مرجح اي من غير داع فليس كذلك بل المؤثر اذا
كان مختارا ان يرجح بارادته اي مقدور شاء ولا يحتاج تلك
الارادة الى ارادة اخرى والا لتسلسل   وبعدم الشرطية
الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع وذلك
لان منشأ الفعل الذي هو الخير والجود لازم لذاته تعالى
الذي هو الخير وخير الجود المطلق كما عرفته   وصدق
الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها اشارة الى دفع ما يتوهم
ان كونه تعالى قادرا بالمعنى المذكور ينافي عدم صدق مقدم
الشرطية الثانية لان الصدق الشرطية يكفي بصدق
طرفيها ووجه الدفع ان صدقها ليس بصدق طرفيها بل قد

يتصرف مع كذ طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حمارا كان
ناهقا   و دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير
لا ينافي الاختيار اشارة الى رد ما اورده المتكلمون من
ان كونه تعالى لازم الفعل وممتنع الترك ينافي كونه تعالى مختارا
بل يوجب ذلك كونه موجبا كما ان العاقل يغمض عينيه
كلما قربت ابرة من عينيه بقصد الغمض فيها آه قال الامام
حجة الاسلام ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية من كونه ضروريا
كحرف لانه الى آه عند وقوعه على وجه ولحظ ظاهر في
الافعال الطبيعية   فما ظنك بمن يكون علمه تعالى عين ذاته
وكيف عالما بكون الفعل خيرا محضا والترك مستلزما العدم
ر لان المقتضي لقدرته هو الذات وذلك لوجوب استناد
صفاته الى ذاته وامتناع مدخلية الغير في شيء منها والمصحح
المقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين
يحيلان المقدورية   فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت
في الكل وذلك لان نسبة الذات المقتضية للقدرة الى
جميع الممكنات على السواء فان المعدومات لا ثبوت لها اصلا
بل هي منفيات محضة لا تمايز فيها بوجه فلا يتصور ان
يكون خصوصية بعض المعدومات مانعة من تعلق
القدرة كما يتعلق به المعتزلة فاذا ثبت قدرته في بعض
الممكنات على ما يقتضيه كونه قادرا ثبت في الكل   ولان
الامكان الذي هو علة الاحتياج الى الفاعل مشترك بين

جميع

جميع الممكنات فان ممكن الا وهو محتاج في وجوده الى علته
فعلته اما واجب لذاته او منتهي اليه دفعا للدور والتسلسل
وقد ثبت في موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون قادرا
على جميع الممكنات اما اقتداره على الممكن الذي هو معلول
له بلا واسطة فظ واما اقتداره على الممكن الذي ينتهي اليه
تعالى فلان اقتداره على علته اقتدار له عليه فان وجوده
وعدمه بوجود علتها وعدمها فاذا كان وجودها وعدمها
مقدورين كان وجوده وعدمه ايضا مقدورين وهو ظ
وينبغي ان يعلم ان مبنى هذا القول على كون جميع ما سوى الله تعالى
وصفاته العلى حادثا فلا محالة لما قيل انه يجوز ان يصدر
بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاب ثم يصدر عنه بعض آخر
بالاختيار انتهى وذلك لان الصادر بالايجاب يكون قديما
وهو مناف لحدوث العالم   ولان العجز في البعض نقص آه
يعني انه تعالى لو لم يكن قادرا على جميع الممكنات كان عاجزا عن
بعضها بالضرورة لعدم جواز صدور ذلك البعض عنه تعالى
ايجابا لاستلزامه منافاته حدوث العالم لكن اثبات ارسال
الرسل يتوقف على اثبات شمول القدرة حاصله ان عدم
توقف ارسال الله تعالى الرسل على شمول قدرته بجميع المقدورات
لا يكفي في الاثبات هذا المط بل لا بد من ذلك من علمنا
بارسال الرسول وهذا العلم لا يحصل الا بالعلم بكون قدرته
شاملة لجميع المقدورات فاثبات شمول القدرة

اعني تحصيل العلم لو كان بالادلة السمعية التي هي متوقفة
على اثبات ارسال الرسل المتوقف على العلم بشمول القدرة
كان اثبات للشيء بنفسه وانه باطل قطعا   اذ لا دليل
لنا على ان حصول المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره دفع لما
يقال اثبات كون المعجزة فعل الله تعالى لا يتوقف على اثبات
شمول القدرة بل يكفي في ذلك اثبات كونها فعل الله
ومقدوره ووجه الدفع ان اثبات كون المعجزة فعل الله
ومقدوره اي صادرة عنه بالاختيار لا يتأتى الا في ضمن
اثبات شمول القدرة اذ لم يوجد دليل مختص باثبات
كونها فعل الله تعالى ومقدوره ومجرد احتمال وجود ذلك
الدليل لا يجدي بل لا بد من تحققه والتشبث به واشار بقوله
ومقدوره الى ان مجرد كون المعجزة فعل الله تعالى لا يكفي في
كونها تصديقا للرسل في دعوى رسالته بل لا بد في ذلك من كونها
مقدورا له تعالى صادرا عنه بالاختيار فان الافعال الاضطرارية
لا دلالة لها على التصديق كما لا يخفى   خلافا للمعتزلة فانهم
ذهبوا الى انه تعالى مريد لما امر به من الخيرات والطاعات والايمان
وكاره لما يضاده من الشرور والمعاصي والكفر   الاول
ان الشرور والمعاصي غير مامور بها بل المامور به انما هو الخيرات
والطاعات فلا يكون اي الشرور والمعاصي مرادة له تعالى بل يكون
مراده الخيرات والطاعات وذلك لان الارادة مدلول الامر
على ما زعم بعض المعتزلة من ان الامر هو ارادة الفعل او

لازمة

84

لازمة على ما ذهب اليه الآخرون زعما منهم ان الامر بخلاف ما
يريده الفلاسفة وعلى التقديرين يلزم من عدم كونهما مامورا
بهما عدم كونهما مرادين اما على الاول فظ واما على الثاني فلان
كون ضديهما اعني الخيرات والطاعات مامورا بهما يستلزم
كونهما مرادين وكونهما مرادين يستلزم عدم كون الشرور و
المعاصي مرادين ضرورة امتناع كون الضدين مرادين معا
بما قررنا هذا الكلام اندفع عنه ما اورد عليه من انه اراد
ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مامورا بهما على عدم
كونهما مرادا بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء
الامر انتفاؤها وهو ظ فوجب ان يقول بدل قوله او
لازمة له او ملزومه حتى يلزم من انتفاء اللازم الذي هو
الامر انتفاء الملزوم الذي هو الارادة او يتركه قوله او
لازم لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم
والرضا هو الارادة اجيب عنه بان الرضاء هو ترك
الاعتراض والله تعالى يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه
ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس مامورا
بارادتها بل هو مامور بترك الاعتراض عليها فالرضاء
اعني ترك الاعتراض غير الارادة   ومع قطع النظر عن ذلك
اي عن تضمن خلق المعاصي مصالح لا حسن ولا قبح عقليين
عندنا يعني ان بناء كون خلق المعاصي منكرا انما هو على كون
حسن الاشياء وقبحها عقليين كما ذهب اليه المعتزلة

فانه لم يكن خلق العاصي متصفا بالقبح في نفسه اي مع قطع
عن اعتبار الشارع اياه قبحا ولم يكن خالقا بها مستحقا
للذم فيكون منكرا ونحن معاشر الاشاعرة لا نقول بكونهما
عقليين بل هما شرعيان عندنا حاصلا بامر الشارع ونهيه
الله تعالى اذ لا يجب على الله فعل شيء من الاشياء فيفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد حتى لو عكس الامر في القبح والحسن لانعكس
حالهما   قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور
آه وذلك لا شك ان الاتيان بما يرضاه الامر طاعة فلو
كان الامر مغايرا للارادة وكان الطاعة هو الاتيان بما
امر به المطاع لا ما اراده لزم ان يكون المطيع عاصيا والعاصي
مطيعا فان العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يريد
ويرضاه الامر وهو موجب كونه مطيعا يلزم على هذا ان
يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمأمور به ومع انه خالفه
لعدم اتيانه بما امر به وهو يوجب كونه عاصيا يلزم
ان يكون مطيعا لانه اتى بما يريده ويرضاه السيد
ولا شك لو علم السلطان اه كما يلزم في المثال المذكور
على هذا ان يكون المطيع عاصيا والعاصي مطيعا يلزم
ايضا ان لا يكون اعتذار السيد في صورة مخالفة العبد
امره صحيحا وذلك لان الاعتذار مبني على ان يكون مخالفة
اعتقد انه مطيع لسيده لا مخالف له فلا يقوم له عذر
في السلطان ان يتبين للسيد انه لم يأت بما امر به

لان

لان رضاك في عدم اتيانه به   ويمكن ان يقال ان الامر
امران حاصله ان كون الامر مغايرا للارادة وكون الطاعة
تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده لا يستلزم كون
المطيع عاصيا ولا كون العاصي مطيعا وذلك لان الامر نوعان
احدهما تكويني يكون ويحدث به جميع الكائنات المأمورة
بالتكون والحدوث كقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وثانيهما تشريعي وتدويني وهو
الامر الذي كلف به العباد بالايمان والطاعات وعليه
مدار الثواب والعقاب فيتحقق الجواب عن الثالث ان الطاعة
هو الاتيان بما يوافق الامر التدويني والرضاء اعني ترك
الاعتراض يترتب على هذا الامر دون الامر التكويني اذا
خالفه واما اذا وافقه كما في المأمورين بالايمان الاتيين
فيترتب عليه الرضا وايضا فلا يلزم كون الكافر والعاصي
الاتيين بالكفر والعصيان المأمورين بهما بالامر التكويني
مطيعين ولا يكون العبد في المثال المذكور مطيعا لعدم اتيانه
بما امر به بالامر التدويني التكليفي الذي يترتب عليه الرضاء
فتأمل كما يقوله المعتزلة آه قالوا الكلام من اصوات وحروف
غير قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ
او جبرائيل او النبي او غير ذلك كشجرة موسى عم ومعنى كونه
تعالى متكلما خلقه وايجاده هذه الاصوات والحروف في
الغير لانه خلاف المنصوص فان النصوص واقعة في كونه

تع متكلما وصرف تلك النصوص عن ظواهرها التي هي قيام الكلام
بذاته تع وحملها على كونها موجدا به في الغير مما لا ضرورة فيه
اذ يصح حملها على ظواهرها على ما سيأتي بيانه للدلائل السمعية
فان القران وكذا الحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره
ولا تأويله بل كونه تع سميعا بصيرا مما علم بالضرورة من دين
محمد عليه م فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق ساير
الضروريات الدينية وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات
والمبصرات فانا اذا علمنا شيا علما تاما جليا ثم ابصرناه
نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان
الحالة الثانية تشتمل على امر زايد هو الابصار وكذا حال السمع
واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها آه فان ما ذكرناه
يدل على مغايرتهما للعلم وكذا ظواهر الايات والاحاديث
عن حملها على العلم بالمسموعات والمبصرات والادلة العقلية
تدل على امتناع حملها على الكيفيتين بالالتين المعروفتين
وعقولنا ناقصة قاصرة عن كشف حقيقتها فلا بد لنا من
هذا الاعتراف وبما قررنا لم يبق مجال لما قيل انه لما صرفا
عن معنييها الحقيقيين والتعليل في القدماء منهم فلم
لم يحمل السمع والبصر على ما يقول الاشعري والفلاسفة على
العلم بالمسموعات والمبصرات فان علمنا عرض فان
العرض هو الموجود القايم بالمتحيز على ما في المواقف ومحدث
ضرورة كون صفات الحوادث محدثة وقام ضرورة عدم

كون جميع الاشياء معلوما له تع ومستفادا من الغير هو المبدأ
تع المفيض المصور كلها وعلمه تع قديم ضرورة استلزام
كونه حادثا كونه ناقصا في الازل وكاملا لاستلزام قصوره
كونه تع ناقصا ايضا وذاتي اي مستندا الى ذاته تع لامتناع
احتياجه في شيء من صفات كماله الى غيره ولم يتعرض لكونه
جوهرا وعرضا لامتناع اتصافه تع بشيء من الجواهر والاعراض
عند المتكلمين فان الجوهر عندهم هو الحادث الحال
في المتحيز بالذات اي المشار اليه بالاشارة الحسية بانه
هنا او هناك والعرض هو الحادث الحال في المتحيز بالذات
وكل منهما يقتضي كون موصوفه متحيزا ومشارا اليه بالاشارة
الحسية التي هي خواص الجسمانية المتنزهة عنها الواجب
تع ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن
له ماهية كلية وذلك لان كل واحد من الوجود والتعين جزئي
حقيقي فلو كان له تع ماهية كلية وكان كل منهما او احدهما
عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئي الحقيقي كليا حقيقيا
وانه ظ البطلان وقيل في بيانه فان كل كلي اذا كان تعينه
بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد داخل
كما قيل يكون نوعه منحصرا في فرده بل يمتنع فرد آخر له انتهى
اقول لا يخفى كون هذا البيان منافيا لما جعله بيانا له واعترافا
بكونه ذا ماهية كلية وهو نقيض ما ادعاه الشارح
فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة

اه تفصيل الدليل على ما ينبغي انه لو كان له تعالى مثل لكان
هو مشاركا له في المهية ومتمايزا عنه بخصوصية ما فالوجوب
والامكان اما ان كانا من لوازم المهية المشتركة ومقتضياتها
يلزم اشتراك الواجب والممكن في هذا المقتضى فهو
اما الوجوب فيلزم كون الممكن واجبا او الامكان
فيلزم كون الواجب ممكنا وان كانا من لوازم المهية
مع الخصوصية بان كان الوجوب لازما للمجموع المهية
والخصوصية التي بها الامتياز الواجب عن الممكن المماثل
له تعالى وكذا الامكان بالنظر الى الممكن المماثل له فيلزم
كون الواجب مركبا عن المهية المشتركة وتلك الخصوصية
المميزة اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب و
يقتضيه والاول قد مر الاشارة الى دليله في نفس
المثل فان كون وجوب الواجب وتعين عين ذاته يستلزم
اذ يكون الوجوب الوجود الذي هو غير عارض للواجب غير
مشترك بين اثنين اما الاول فلاستحالة كون الشيء
فاعلا لنفسه لا يقال لا نم لزوم ذلك لجواز ان يكون الفاعل
هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ
مع الارتباط لانا نقول ان المراد بالمجموع هو معروض
الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط والاجتماع
اعني ذات الاثنين فقط من دون اعتبار وصف
الاثنينية والانضمام ولا شك في اللزوم المذكور

وانا

اما الثاني فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره يعني
ان المراد بالمجموع ههنا هو معروض الهيئة الاثنينية
بدون الوصف فاحتياج هذا المجموع الى العلة المستقلة
لا يكون الا في ذاته وباعتبار اجزائه التي هي هذا وذاك
فتاثير الفاعل في هذا المجموع لا يتصور الا بتأثيره في
هذا او في ذاك او فيهما معا فيلزم كون الواجب معلولا
لغيره قطعا ومن هذا التقرير علم ان قوله فتامل اشارة
الى دقة هذا الوجه وعدم ظهوره بدون التأمل التام
لا الى ما زعم من منع لزوم كون الواجب على التقديرين
معلولا لغيره مستندا بان المحتاج الى العلة هو المجموع لا
اجزائه فلا يلزم من احتياج الكل الى شيء احتياج الجزء
اليه فان كل مركب سواء كان تركيبه من الواجبين او الممكنين
يحتاج الى جزئه مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء
قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل اولا انتهى وذلك لانا
لا نقول بان احتياج الكل يلزم لاحتياج الجزء مطلقا
بل نقول ان احتياج الكل الذي هو محض الاجزاء المادية
من غير اعتبار امر آخر معها اصلا في وجوده الى الفاعل
هو لاحتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها في الوجود اليه على
ما يحكم به بديهة العقل والثاني قد اشير اليه في الآية فانه
في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل
عقلي على حصر الخالقية فيه تعالى على ما يصرح به الشارح ويمكن

ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف يعني
كما انه يجوز ان يتفقا كذلك يجوز ان يختلفا لان
التعدد يستلزم جواز الاختلاف وهذا الجواز كاف
في اثبات المط من غير حاجة الى ابطال جواز الاتفاق
فانا نقول على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مراد
احدهما آه قال السيد الشريف في حاشية شرح حكمة
العين لا خفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد
في وقت معين فلا يخلوا اما ان يمكن للآخر ارادة
سكونه في ذلك الوقت اولا والثاني يوجب عجزه اذ لا
مانع عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في
نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان
وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اجتماع المتنافيين
او العجز والا لزم امكان احدهما وامكانه لا يحتمل كما لا يخفى
انتهى اورد عليه انه ان اراد بقوله يمكن للآخر ارادة
سكونه في ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون في وقت
ارادة الاول حركته من غير اشتراط ارادة الحركة وهو معنى
الوقتية فهو مسلم لكن لا يلزم منه اجتماع الارادتين
لجواز ان يزول ارادة الحركة عن الواجب الاول عند ارادة
الثاني لسكونه وان اراد انه يمكن ارادة الآخر سكونه بشرط
ارادة الاول حركته وهو معنى المشروطة نختار انه لا يمكن
للآخر ذلك قوله وهو يوجب عجزه قلنا ممنوع وانما يلزم

عجزه

عجزه لو كان عدم الحركة اعني السكون ممكنا في نفسه وليس
كذلك فان وجود الحركة بشرط ارادته احد الواجبين لها واجب وعدمها اعني السكون ممتنع وذلك
مثلا انه يقال هل يجوز تعلق ارادة الواجب بعدم زيد
بشرط ارادة وجوده ام لا فان امكن يلزم امكان
اجتماع النقيضين والا يلزم العجز فينقض الدليل
على تقدير التوحيد ايضا نعم في وقت وجود زيد يجوز تعلق
الارادة بعدمه بان يزول ويتحقق العدم بدله كسكون
الاصابع للكاتب وقت الكتابة انتهى اقول لا يخفى ان
عدم امكان ارادة الآخر سكونه بواسطة كون الحركة واجبة
بارادة الاول يوجب عجز الآخر قطعا اذ المانع عن
ارادته السكون كون السكون ممتنعا بسبب تعلق الارادة
الاول بالحركة فعدم امكان ارادة الآخر السكون انما
نشأ من الاول وتعلق ارادته بالحركة ولا نعني بالعجز
سوى هذا نعم لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن
عدم امكان ارادته اياه عجزا له وبما ذكرنا ان الشارح
قدس سره بقوله اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى
ضرورة انه ممكن في نفسه وايضا الكلام في امكان تعلق
ارادة الثاني بالسكون ان ارادة الاول الحركة بعد حتى
يقال انه ممتنع السكون بسبب ارادة الحركة بل يكون
كل من التعلقين بالممكن وما جعله نظير الذلك لا يصلح نظيرا

لان ارادة الواجب احد الطرفين تخصيص له بالوقوع دون
الآخر فلا يتصور ارادتهما معا لانهما بين الارادتين
متضادان بالنسبة الى مرتبة واحدة فلا يجتمعان كذا
فهمنا من سر بيان على ما لا يخفى وصرح به بعض المحققين
فالجواب انه لا يخ ان يعني قدرة كل منهما وارادته ههنا
اذا ادعيت بها في الآية عدم تكونها على ما اشار
اليه رحمه بقوله وجود العالم فحاصل الدليل المشار اليه
بهذه الآية هو انه لو تعدد الالهة ووجد الهان مستجمعان
بشرائط الالهية قادران على الكمال على خلق العالم لم
يتكون ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلا يخ من ان يكون
وجوده بقدرة كل منهما وارادته استقلالا او بقدرة
واحد منهما وارادته استقلالا او بمجموع القدرتين و
الارادتين وعلى الاول يلزم توارد المؤثرين المستقلين
على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عدم كون احدهما الها
وعلى الثالث يلزم كون كل منهما عاجزا عن الايجاد و
الخلق وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان ههنا جواب دليل
آخر واما تنزيل الآية الى هذا فيأبى عنه سوق النظم
نعم لان اللازم على هذا التقدير اما توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد وعجز الواجبين عن التأثير
بالاستقلال او عدم خالقية احدهما وفي شيء منها لا يلزم
فسادهما انتهى وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم

يحصل

يحصل اي وانما يلزم عجز كل منهما لو اراد كل منهما الاستقلال
والتفرد في ايجاد العالم ولم يحصل وانما لو كان كل منهما قادرا
على الايجاد بالاستقلال لكن لم يرد واحد منهما الاستقلال بل
اراد كل منهما الاشتراك مع الآخر في الايجاد فلا يلزم العجز
كما في المثال المذكور وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان المراد
من قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه
فرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال
انتهى والذي يدل على كون المراد ما قررنا لا ما قيل قوله
سابقا لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك لانا نقول تعلق
ارادة كل واحد منهما بوجوده ان كان كافيا في حصول
وجوده لزم اجتماع المؤثرين التامين هما تعلق
الارادتين على معلول واحد هو وجود العالم وان لم يكن
كافيا لزم عجزهما او عجز احدهما لانه لا يمكن لهما ولا احدهما
التأثير في وجود العالم وايجاده الا باشتراك الآخر و
لا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما اي من القدرة و
الارادة وذلك لان كلا منهما امر واحد في حد ذاته غير قابل
للتجزي لا في ذاته ولا باعتبار المحل وهو ظ فلا يتصور في شيء
منهما الزيادة والنقصان اللذان هما باعتبار زيادة
الاجزاء ونقصانها ولا يتصور الزيادة والنقصان في تعلقهما
ايضا بعين ما ذكر بخلاف الميل في المثال المذكور فانه قوة
جسمانية حالة في الجسم منقسم بانقسامه فيتصور فيه

الزيادة والنقصان قوله قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون
والله خلقكم وما تعملون اى لا تعبدوا ما تنحتونه من
الاحجار فانكم وما تعملون مخلوق الله تعالى فالله الخالق هو
الحقيق للمعبودية وان لا يشرك بعبادته احدا وفى هذه
الاية دلالة على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وان اردت
الاطلاع عليها فارجع الى حاشيتها على تفسير العلامة
البيضاوى قوله فلا يستلزم الاختيار فى المنافى للوجود
وذلك لما تقرر عندهم من ان المحال فى الشئ يكون محتاجا الى
ذلك الشئ قطعا والا لما حل فيه قوله وانت تعلم ان ظهور
غير الحلول فان الانسان مثلا ظهر فى صور جميع افراده ولم يحل
فى واحد منها وكذا الجن والشياطين انهم يظهرون فى صورة
الانسان ليعلمهم الشرور ويكلمهم بلسانهم وذلك لكونهم
اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة وظهور
جبرائيل عم فى صورة دحية الكلبى من هذا القبيل قوله وهذا
قرينة على انهم آه اى تصحيحهم حلوله تعالى فى على واولاده رضى
بظهور جبرائيل فى صورة دحية الكلبى مع ظهور كون الظهور
غير الحلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقى
بل ارادوا به الظهور والا لم يتأت منهم هذا التصحيح كما
لا يخفى قوله بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده
من الازل الى الابد فلا الخلو عن الكمال المستلزم فى شئ من
الاحوال واما الخلو من كل فرد من افراده والاتصاف بفرد

آخر

اخر بها فيه ولا يجامعه فانما هو لتحصيل كمالات غير متناهية ممتنعة الاجتماع
وهى الكمال بالحقيقة لا الواحد منها مع فقدان الكمالات وبما قررنا ظهر انه لا يرد
ما قيل انه لا ينفع مسبوقية الكمال بكمال آخر لانه لو كان كل منها كمالا
منتظما فلوم يتصف فى وقت من الاوقات بواحد منها يلزم النقص فى ذلك
الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة فى كل وقت وانه لا يكون
شئ منها مشروطا بزوال شئ من الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك
الكمال فى ذلك الوقت انتهى قوله كما سلف فى مرادهم من القدم النوعى
ان لا يزول فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية وفى
البين ان صدق كل فرد لا ينافى ذلك اصلا قوله لا يقال هذا الدليل وهو ان
صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عنها فى الازل وهو نقص منزه عنه
الواجب تعالى قوله فان من اراد العالم دفعا للعيبة زيادى من الاضافات التى
يستلزم كونها كمالا كون العالم قديما قوله ليس من صفات الكمال ولا يتوجه عليه
ان يقال انه يجب ان لا يتصف به الواجب تعالى لان ما يتصف به لا بد ان يكون من صفات
الكمال لانه هذا انما يتم اذا لم يكن صفة لا كمال فى وجودها وعدمها قوله بل قد يكون
ان الخلو عنها فى الازل كمال لكن يتأتى امتناع تجددها فى ذاته تعالى وكون
خلوه تعالى عنه نقصا قوله على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم فى الازل لما ممتنع
فلا يكون عدم ايجاده فى الازل نقصا لعله اشار بقوله يمكن الى ضعف
هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا لا ينافى كون ايجاده متعلقا ازليا
بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال فيوجد فيه اذ القدرة انما
تؤثر على وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده فى وقت معين
فلا يوجد الا فيه على ما صرح الشارح وبنى عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم

العالم وبما ذكرنا ظهر ايضا ضعف قوله ان الخلو عنها في الازل كمال بناء على تفسيره
وتفسيره بالقدم الزماني وذلك لان تفسيره هنا بالقدم الزماني لا يقتضي
كونه خاليا في الازل عن صفات الاضافية ولما ذكرنا من جواز تعلق ارادته تعالى في
الازل بوجود العالم فيما لا يزال اي منع وجوده اي قدمه هذا وزعم بعض الناظرين
ان حاصل قوله بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل هو ان الوجود الازلي
للاضافي كما يستلزم قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاص الواجب تعالى بالقدم الزماني
نقص فكما يتصف به الواجب تعالى واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات
فالاتصاف به كمال يتصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس زمانا محدودا
حتى يكون بعده زمان الحدوث فيتعين الحدوث اول معاني بل معنى الازل كما
قرر الزمان الغير المتناهي في جانب المبدا فكل حد يفرض من ذلك الزمان
يكون مبدا زمان حدوث فكل زمان حدوث قبله زمان حدوث اخر فاذا وجد
خالقية زيد في هذا القول مثلا واتصف به الواجب تعالى في هذا اليوم لزم
النقص في الامس لعدم الاتصاف به في الامس واذا اتصف به في الامس
لزم النقص لعدم اتصافه حينئذ به قبله وهكذا فكل زمان الحدوث قبله زمان هو
ايضا زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى النقص
بانتفاء الاضافي بعد حدوثها مع عليتي حال الكون الغافية بعده وهو قوله على انه
يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع الخ فان امكان وجوده اي حادث
يستلزم تحقق اتصافه في وقت معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا اذا انتفى
انتهى كلامه وانت خبير بظهور فساد هذا الزعم اما اولا فلان مبنى الكلام
الشيء هنا على انه لا يكون شيء من الصفات الاضافية كمالا اصلا بقوله
بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل كمال ناظر لذلك على ما اومأنا اليه

في اي شي

92

في اي شيء المتعلقة به واما ثانيا فلان كون معنى الازل عندهم زمانا غير متناه
من جانب المبدا باطل قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير
المتناهي في جانب المبدا والا لكان كونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما
وايضا قد صرح المحشي فيما سبق ان الازل فوق الزمان فكيف يكون زمانا وما يقال
من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية قيل في بيان هذا الاستلزام ان
امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود
في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء
فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل
بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية **قوله** كما
بسطناه في بعض تعليقاتنا وهو انه ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود
في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود
في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع
في شيء من اجزاء الازل من الوجود فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم
منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية وان اراد به ان
ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء
منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه وهو
مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا
يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا **قوله** لان المتحد بين ان تبقيا فهما
اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان او حاصله ان الاتحاد وبين المشخصين
بان يصير زيد عمرا مثلا مع بقائهما محال لانهما ان بقيا موجودين كما كانا
قبل الاتحاد فظاهر انهما موجودان اثنان لا اتحاد ولا صدهما مع الاخر ان

فيبقى معا فرضهما معدوما لا متحدا بل هو اثنين فني احدهما وبقي الاخر فهو بقاء الواحد منهما
وفناء للاخر فلا اتحاد بينهما ايضا فان قلت يجوز ان يبقى ذاتاهما بصفة الوحدة
بعد ما كانا اثنين فنقول فالبلوغ حقيقة هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة
معا لان شيئا من الوحدة يبقى اذا لم ينعدم كان الكثرة متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين
وانه محال ان في حاشية التجريد بان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان
يصير آ منقلبا ب مع بقاء آ و ب معا كما يصير الجسم اسود ابيض مع بقاء ذاتيهما
لان زوال صورة الاثنين عن شيئين وحدوث صورة اخرى الوحدة فيه واذا فرض
بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة
والكثرة معا لا الكل واحد من الوحدة بين المتوحدين للكثرة وذلك ظاهر بل هذه
الدعوى بديهية يكفي فيها تحريرها بتخليص اطرافها قوله وهذا ضروري فانا نعلم
ضرورة انه لا يحصل من الاثنين واحد الموضوع بحيث حقيقة واحدة متحصلة قوله
ودعوى الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية آه دفع لما يقال ان كونه
الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري يستلزم افتقار كل من الواجب والغير اللذين
هما جزءان ماديان الى الصورة المفروضة الى الاخر وانفعاله عنه كما في العناصر
الممتزجة التي ينفعل بعضها عن بعض فيفيض عليها صورها النوعية الملائمة
لذلك الامتزاج والانفعال فاندفع الايراد ووجه الدفع ان كلية هذه
الدعوى غير مسموعة فلا يتم في الصورة المفروضة وينبغي ان يعلم ان كون
الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري داخلا في النحو الثاني من الاتي وفاته انفهم
فرضا الى الواجب شيئا هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة
واحدة فلا مجال لما قيل انه منع الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية
للمثال انكيف يمكن القول بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض وفيضان

الصور

93

الصور النوعية على المواليد تابع للمزاج التابع للانفعال وان منع الانفعال
بين الاجزاء المادية للممثل مع تسليمه في المثال فليس مما نحن بصدد ابطاله
من اقسام الاتحاد الاتي قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او هو ان تغير
الا ان المراد بالجوهر هنا الجوهر الذي اتحد الاصطلاحين المعنيين على ما ذهب اليه
المتكلمون فلكونه تعالى جوهرا بمعنى الغني عن المحل لا يبعد في هذا قال المحشي رحمه الله
في المواقف ونعني بالمتحيز بالذات ان يشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك
او هنا قوله اجرد جعد قطط آه وفي القاموس رجل اجرد لا شعر عليه والجعد
من الشعر خلاف السبط اي المسترسل وجعد قطط اي شديد الجعودة
آه والشمط محركة بياض شعر الراس يخالط سواده او طيط الرجل
صوته من الشيء قوله المتبعون بظواهر الكتاب والسنة اما ظاهر الكتاب
فكقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله وجاء ربك والملك صفا صفا
وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وغير ذلك واما ظاهر السنة فكقوله عم قلب المؤمن
بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء وقوله عم ان الله ينزل الى
السماء الدنيا في كل ليلة فيقول هل من تائب فاتوب عليه وغير ذلك
قوله ولا يخفى انه ليس معنى القول بالجهة اصلا وذلك لان مراد ذلك البعض
بكون الفوق جهة الله تعالى ليس ان جهته تعالى حقيقة بل المراد بيان انه شرفه
لكونه قبلة الدعاء فاضافه اليه تع وقوله بكونه تعالى مخصصا بجهة الفوق ليس الا لشرفه
لا لكونه جهة له تعالى حقيقة كما ان قولهم بكون الكعبة بيت الله تعالى ليس الا لشرفها
وكونها قبلة الصلوة لا لكونها بيتا له تعالى حقيقة تعالى عن ذلك قوله وانه تع عالم
انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بالجميع آه يعني ان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات
وكونه جاهلا في الجملة لا يتنافى الا بان يتبدل ويتغير صفة الحقيقة التي هي العلم

مع انه تبدله وتغيره في صفاته الحقيقية مما قام البرهان على امتناعه كما مر في بيان
عدم قيام الحوادث بذاته تعالى **قوله** فيكون في قوة الشرطية فكانه قيل ان العاصي
ان اصر في عصيانه ولم يتب عنه ولم يعف بالشفاعة وغيرها معاقب عليه فعدم
عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط او كلها لا يستلزم كذبا **قوله** ان
الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف آه في الادراك التام بالانكشاف
البليغ لئلا ينافي هذا ما سيأتي من الجواب عن احتجاج المنكرين بقوله تعالى
لا تدركه الابصار من ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته
النيل والوصول **قوله** وخروج الشعاع او الانطباع الاول مذهب الرياضيين
القائلين بانه جسم نوراني وبسمونه شعاع يخرج من الباصرة وينتهي
طرفه الى المبصر والثاني مذهب الطبيعيين القائلين بان صورة المرئي ينطبع
في الجليدية بتمامه في مجمع النورين في المشترك **قوله** اذ في قدرته تعالى ان يخلق
في البصر قوة بتمامه آه ويؤيده ما ذكر المشهور من كون الله تعالى بصيرا بالبصر
المنسوب اليه وكون ابصاره هذا العبدية فقال الامام حجة الاسلام ان الرؤية
نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس في
جهة جاز تعلق الرؤية من غير جهة وكما يجوز ان يرى الله تعالى الخلق وليس في
مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة
جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة **قوله** والاخير ان عدميان آه اما
الحدوث فلانه عبارة عن المسبوقية بالعدم وهو امر اعتباري غير صالح
للمتعلقية بالرؤية والا لكان حدوث الاجسام من المحسوسات فكان غير محتاج
الى دليل واما الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم وظاهر ان
السلب غير صالح للمتعلقية للرؤية **قوله** بخلاف مذهب الشيخ مع ان هذه الطريقة

المبنية

المبنية على اشتراك الوجود طريقته **قوله** فالاولى ان يبنيهما بحسب الصدق الى حسب
ما صدق عليه اذ ليس المخلوق الماهية واحد يصدق عليها مفهوم الوجود
وليس هناك امر آخر مسمى بالوجود قائم بها مثل قيام السواد بالجسم فما به
الكون الوجود مشتركا لفظيا فهو انما هو باعتبار ما يلزم من ظاهر مذهب
لا باعتبار تصريحه به على ما مر الى الثالث **قوله** لكن هو المشهور
وهذا النقل ذكر في غاية البعد لعدم دلالة لفظ الشيخ وهو ان وجود كل شيء
عينه عليه اصلا ومع انه يستلزم كون جميع الصفات الانتزاعية كالحدوث
وغيره عينا له ولم يقل به الشيخ **قوله** وفيه نظر وتأمل لعل وجه النظر هو ان
النظر الموصول بالى قد يجيء بمعنى الانتظار ايضا كما في قول الشاعر وجوه
ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح من قوله وشعث ينظرون الى بلال
كما ينظر الظماء حب الغمام ومن المعلوم ان الظماء والعطاش ينتظرون مطر
الغمام فوجب حمل النظر المقرون على الانتظار ليصح التشبيه ووجه التأمل
هو انه يجوز ان يحمل النظر الموصول بالى في مذهب المخالفين على الرؤية بان يقال
في الاول وجوه ناظرات الى جهة الله تعالى وهي العلو في العرف لذا يرفع الايدي
اليه حين الدعاء او يقال ان المراد ناظرات الى اثار الله من النصر في العطف
العساكر من الملائكة الذين ارسلهم الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر
ويقال في الثاني ان المعنى انهم يرون بلالا كما يرى الظماء ما يطلبون و
يشتاقون اليه **قوله** وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت آه
ورفع اما لما يقال ان الى في الاية ليس حرفا بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الالاء
وناظرة من النظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة اويقال
ان الى ههنا بمعنى عند ومعنى الاية عند ربها منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار

ثم ولذا قيل ان الانتظار الموت الاحمر وهو لا يناسب سياق الاية لانها وردت
مبشرة للمؤمنين بالانعام وعلى الكل وفراغ البال وذلك في رؤية الله
فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه بخلاف الانتظار المؤدي
الى العبوسة **قوله** وهو مستلزم لجوازه او وقوع الرؤية او الاجماع عليه مستلزم
لجواز الوقوع وصحة الرؤية وهو ظ ضرورة امتناع وقوع الممتنع والاجماع
عليه هذا الاجماع كما يبطل قول النافين للوقوع يبطل قول النافين لجوازه
وصحته **قوله** لمنافاته لها هذه القضية وهي قوله لا تدركه رفع الايجاب الكلي
وذلك لان قوله تدركه الابصار موجبة كلية لانه موضوعها جمع محلى باللام
استغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة
جزئية **قوله** ولا نقل من احتمال الاية بهذا المعنى آه يعني ان الاية وان لم يكن
دالة على رفع الايجاب الكلي دلالة قطعية كذلك ليست دالة على السلب الكلي
دلالة قطعية لاحتمالها رفع الايجاب الكلي الذي هو سلب جزئي بان يكون
المعتبر فيها اولا العموم ثم ورد النفي عليه وهي مع هذا الاحتمال لا تكون حجة علينا
لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا **قوله** وقوله تعالى لموسى عم لن تراني ليس
فيه للتأبيد آه اشارة الى احتجاج آخر للمنكرين والى رده اما الاحتجاج
فهو ان لن في قوله لن تراني للتأبيد فاذا لم يره موسى عم لم يره غيره
اي غيره واما الرد فهو ان لن ليست للتأبيد بل هي للنفي المؤكد في المستقبل
فقط ولهذا التقييد بابدا **قوله** فكل كائن مراد وما ليس بمراد فيه اشارة
الى انه كما ان هذا المذكور يدل على انه تع مريد للكائنات كذلك يدل على انه ليس
بكائن ليس بمراد له تعالى فانه بالجملة الدالة تنعكس بعكس النقيض هذا والمعتزلة
قيد والمذكور بانه تع اراد ولوه بما فسرناه عنهم هو انه ما شاء الله تع هو افعال

فانه

95

كان وما لم يشأ منها لم يكن ويرد على هذا التقييد الناجي السلف والخلف
في جميع الاعصار على اطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بافعاله تع ويؤيد انهم كانوا
يوردونه كلاما مهما في معرض تعظيم الله واعلاء شانه **قوله** لما مر ان لا غير قوله
لا خالق سواه وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله مريد لجميع الكائنات لانا نعلم
اجمالا ان جميع افعاله سواء كان فعلا او تركا تتضمن الحكم والمصالح ولا
يحيط علمنا بالحكمة والمصلحة التي له تع في فعله وذلك لانه الحكيم الخبير ولا يكون
شيء من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة ويحتمل ان يراد ان جميع افعاله متضمنة
للحكمة فيكون تركه واحد منها اي واحد كان مخلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا
عليه تعالى ولم يقل به احد من المعتزلة **قوله** على انه التزام رعاية الحكمة لا يجب
عليه تع يعني ان وجوب ما تركه مخل بالحكمة عليه تعالى انما يتأتى اذا كان التزام
رعاية الحكمة واجبا عليه تع ولا نسلمه وليكن ذلك جزاء على المتنازع فيه
كيف ولو كان كذلك يستحق ان يسأل عن بعض ما يفعل مع انه لا يستحق لذلك
بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لانه المتصرف في ملكه كيف يشاء وهم يسألون
عما يفعلون لانه فعلهم تصرف في ملك الغير **قوله** وانت خبير بانه فرع على كون افعاله
معللة بالاغراض وذلك لانه لكونه ترك اللطف موجبا لنقض غرض التكليف
انما يتأتى اذا كان من تكليف الله تعالى للمكلفين لاجل غرض وباعث له تع
وهو بط كما سيجيء من ان ذلك مستلزم لكونه تع مستكملا بغيره وهو
ذلك الغرض **قوله** وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعني اللطف
اعم من ذلك اي مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية فيكون هذا الدليل
اخص من المدعى **قوله** ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص
لا بالنسبة الى الكل فانه هو الكل وفيها يقال انه لا يرد على المعتزلة خلوع

الكافر الفقير المبتلى بالالام والاسقام ولا ابقى ابليس طول الزمان على اضلال
وذلك لان مرادهم بالاصلح الذي اوجبوه عليه تعالى وهو الاصلح بالنسبة
الى نظام العالم كله ويجوز ان يكون خلق الكافر اغنى كفور وابقاء الشيطان
مع اضلال طول الزمان اصلح بالنسبة الى نظام العالم كله وان لم يكونا
اصلح بالنسبة الى الشيطان والكافر ووجه الدفع هو انه لو كان
مرادهم الاصلح بالنسبة الى الكل من حيث هو الكل لما كان لسؤال
الاشعري العارف بمرادهم وجه وكذا جواب الجبائي عنه بهذا الوجه المفضي
الى بهتة كما لا يخفى **قوله** واجيب بان غاية اي غاية ما يلزم من هذا الاستدلال
او غاية ما يلزم من ايعاد الله تعالى مرتكب الكبيرة بالعقاب عدم وقوع
الخلف ولا يلزم من عدم وقوعه ان يكون عقاب مرتكب الكبيرة واجبا عليه تعالى
والكلام في هذا الوجوب دون عدم ذلك الوقوع **قوله** واعترض عليه الشريف
العلامة بانه ح اي حين عدم وجوب العقاب عليه تعالى مع انه اوعده واخبر
عنه يلزم جوازهما اي جواز الخلف والكذب على الله تعالى وذلك لان عدم
وجوب العقاب عليه تعالى جواز لعدم وقوع العقاب منه وهو مستلزم
لجواز خلف ايعاده وعدم مطابقة اخباره به بما هو الواقع هكذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام **قوله** اذ فرق بين نسبة الى الوقوع وبين الوجوب اي فرق
بين نسبة الى وقوع تخلف ما اوعد به عن ايعاده وبين ان يكون ما اوعد به
واجبا عليه فيجوز ان يتحقق الاول دون الثاني كما انه تحقق نسبة الى ايجاد
المحرم في حقه تعالى ولم يتحقق حرمة ايجاده في حقه تعالى بل الحق ان الوجوب والحرمة
ونحوهما من الندب والكراهة والاباحة متوقفة على القدرة وكون الواجب
والحرام ونحوهما من الافعال الاختيارية وما نحن فيه ليس منها على مقتضى الدليل

قوله

قوله حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد الخ قال الامام
في رده ان هذا القول في غاية الضعف لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز
على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله تعالى وهذا خطاء عظيم بل يقرب
ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز
الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز
الخلف ايضا في وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم
لا يجوز الخلف في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب
يفضي الى الطعن في القرآن وكل الشريعة انتهى بلفظه **قوله** والوعيد
حق تعالى على العباد اذ قال الملائكة الخ ويقرب من هذا ما حكى القفال في تفسير الآية تدل
على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها ان الله تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا
فقد يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعله انتهى وقال
الامام وهذا ضعيف لانه ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت
بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال تعالى ومن يعمل سوءا
يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى وصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله تعالى واعد لهم
عذابا عظيما فان بيان ان هذا الجزاء حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها
فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه
على الاخبار على انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك اولى **قوله** فيمكن ان
يقال بتخصيص المذنب المعفو عن عمومات الوعيد بالدلائل المنفصلة
اي يمكن ان يخرج المذنب المعفو عن عمومات الوعيد بان يقال انه داخل في عمومات
الوعيد من الآيات الدالة على جواز كونه معفوا لقوله تعالى يغفر ما دون ذلك لمن يشاء

حيث وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه
هو الغفور الرحيم وقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كان المذنب
المعفو خارجا عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شيء من عمومات
الوعيد وهو ظ لكن لا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم
تبدل القول ولا الكذب اصلا **قوله** اللهم الا ان يحمل ايات الوعيد على استحقاق
ما اوعد به لا على وقوعه على ما صرح به يحيى بن معاذ وعلى ما حكى العلامة في تفسيره
كما مر ولعل بعد ما ساله اشار بقوله الى ضعف هذا الحمل لما نقلنا عن الامام الفاضل انه
يجب حمل الايات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين **قوله** من غير وجوب عليه
ولا استحقاق من العبد فيه الجبر رحمه الله اي المعتزلة على كون الثواب على الطاعة
واجبا على الله تعالى وهو ان العبد المطيع بطاعة الثواب فهو مستحق للعبد على الله تعالى
بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان
به واجبا ووجه الرد ظ **قوله** وكيف لا يكون كذلك اي وكيف لا يكون الاثابة بفضله
لا باستحقاق العبد من الطاعة واي ان ما يصدر بحسب الظاهر عن العبد من الطاعات
انما هو صادر عن الله تعالى حقيقة ومخلوق له تعالى فكيف يستحق العبد بذلك
الثواب عليه على انه لو فرضنا صدوره من العبد حقيقة فهو مما لا يستحق به
العبد الثواب والعوض على رأي المعتزلة وذلك لان شكر المنعم بالطاعات
والعبادات واجب عندهم ومن المعلوم ان الطاعات والعبادات الصادرة من العبد
لا تفي بشكر ما هو ادنى قليل من نعمه العظيمة الجمة فضلا عن ان تزيد عليها فيستحق
العبد بها الثواب والعوض فان ذلك ليس الا كمن يقابل نعمة الملك الوهاب عليه بحبة
لا تكفي بتحريك انملة فكيف يحكم العقل باستحقاقه به الثواب ه استحقاقه ابا ه
قوله والله تعالى الحكم اي الحكيم فلا يتصور منه فعل قبيح اذ يفعل شيئا ما في غير موضعه

بحكم

97

بحكم حاكم واعلم العالمين فلا يتصور منه ذلك الوضع جهلا بموضعه واقدر القادرين بما
فلا يتصور منه ذلك بالعجز عن وضعه في موضعه **قوله** والله تعالى اجل من ان يفعل
من شيء ليستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بالاغراض يعني ان كون فعله تعالى معللا
بالغرض يستلزم كونه تعالى منفعلا عن غيره الذي هو ذلك الغرض ومستكملا به
اما الاولى فلان كونه فاعلا اذا كان بذلك الغرض كان ذلك الغرض مؤثرا في ذاته تعالى
بجعله فاعلا وهو ظ واما الثانية فلان فعله تعالى لو كان لغرض من تحصيل مصلحة
او دفع مفسدة لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض ومما ينبغي
ان يعلم في هذا المقام هو ان لكل حكمة ومصلحة يترتب على فعل يسمى غاية من
حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث انها مترتب عليه فالغاية و
والفائدة متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا ويعمان الافعال الاختيارية
وغيرها اما الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية من حيث
انها على طرف الفعل فالغرض والعلة الغائية يختلفان اعتبارا بلفظه وقد تخالف
الغرض فائدة الفعل كما اذا اخطاء في اعتقاده **قوله** وان كانت معلومة له تعالى
دفع لما يتوهم ان كون المنافع معلومة له تعالى قبل خلقه بسبب ما هي منافع لها يتنادى
الا يكونها عللا غائية وباعثة له تعالى على الخلق فان هذا المتقدم العلمي شان
العلل الغائية **قوله** هذا انما علم فيما سبق من انه هو الحكم على الاطلاق لغوية
له الحكم **قوله** الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال كالعلم
صفة كمال وارتفاع شان لمن اتصف به والقبيح كون الصفة صفة نقصان
كالجهل صفة نقصان واتضاع حال لمن اتصف به **قوله** الثاني ملايمة
الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس
كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بهذين المعنيين بالمصلحة والمفسدة

فيتعال إلى ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما **قوله** وان مأخذهما العقل آه اي هما امران يدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع **قوله** ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية اذ الصفات الحقيقية لا تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد ابيض واسود بالقياس الى شخصين **قوله** الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا هذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب **قوله** فلا يحكم العقل بالاستقلال بترتب الثواب والعقاب على افعاله وذلك لانه ما ليس فعل اختياريا لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا **قوله** ولعله اراد بقدمها انتفاء الاجزاء او بالفعل آه فلا يكون شيء منهما منفيا عن الاخر **قوله** فانه كثيرا ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق يشير الى ان قوله وهو غير متبعض ولا متجزئ مغن عن قوله ولا نهاية له كما ان قوله ولا حد له على الاحتمال الثاني مغن عنه **قوله** كل واحد من الصفات الحقيقية اشارة الى دفع ما يتوهم من ظاهر العبارة من ان المراد اتحاد الصفات بعضها مع بعض وان الصفات الاضافية ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان تكثرهما خلاف الواقع ووجه الدفع ظاهر **قوله** والا دل على استلزامه التسلسل وذلك لان القدرة على القدرة تكون مستندة الى القادر فيكون قبلها قدرة اخرى وهكذا القدرة على القدرة وهكذا الى غير النهاية ومنه ظهر ان القدرة اذا كانت واحدة لا يجوز ان تكون مستندة الى القادر ايضا **قوله** لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء بخلاف ما اذا كانت القدرة واحدة مستندة الى الطبيعة وما هو ابهم فانه لا ينافي بالقدرة اذ نسبة الموجب الواحد الى القدرة الواحدة

لنسبته الى القدرة المتكثرة لا بالايجاب نعم يجوز ان يكون القدرة متكثرة مستندة الى قدرة واحدة صادرة عنه تعالى بالايجاب لانا نقول يكون تلك القدرة الواحدة كافية في كونه قادرا يصدر عنه الاشياء بالاختيار ولا يبقى حاجة الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى **قوله** وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه تعالى من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار **قوله** فهي غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزه فيكون عدم تناهي المقدورات بالقوة لا بالفعل فان الموجود منها في كل حد من الحدود الواصلة اليها القدرة بالفعل يكون متناهيا قطعا **قوله** قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك اي لا حاجة في تعلق القدرة بالمقدورات الغير المتناهية الى التشبث بكون القدرة غير متناهية بمعنى لا يقف حتى يكون عدم تناهي تعلقاتها بالقوة لا بالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح منه تعالى فعل كل منها وتركه وذلك لان المصحح لمقدوريتها هو الامكان المشترك بينها والمقتضي للقدرة هو ذاته تعالى المنافية عن الاتصاف بالعجز فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق القدرة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل وان لم يكن اجتماع جميع الممكنات في الوجود الخارجي مقدورا له تعالى بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقا مترتبة كانت او غير مترتبة متعاقبة كانت او غير متعاقبة وعدم اقتداره تعالى على الامور المستحيلة فبطل ويجب على ما ذكره ان لا يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا يقف لان القدرة على ما ذكره تتعلق بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فتخصيص المقدورات وجودا وعدما انما يكون بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر بالحقيقة هو الارادة لان

القدرة وتعلقها بحسب طرفي الممكن على السواء فتأمل انتهى اقول
فيه هذا القول الظاهر منه انه يحتاج الى التأمل اما اولا فلان متعلق القدرة
بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات الممكن لا وجوده ولا عدمه اولا معنى
لكون العدم صحيح الفعل والترك وكذا حال الوجود والا لنفي على ما ظهر بادنى
توجه واما ثانيا فلان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية ليس الا ذات القادر
لا قدرته ولا ارادته كما ان الفاعل المؤثر في الافعال الغير الاختيارية ليس الا ذات
الموجب لا صفة من صفاته **قوله** فيكون جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة فيكون
تعلقات الارادة بها غير متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات
غير متناهية الى المصير الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف عند حد حتى لا يكون
عدم تناهي التعلقات بالفعل بل يكون بالقوة **قوله** بل لا نسبة بينهما لان
النسب المتغايرة وهي آنية احد المتغايرين من المتغاير الى الآخر كالنصفية
والثلثية والربعية وغيرها **قوله** ما شاء وكانه قيل الى حد انه ينقطع مخلوقاته
شيئا وما لم يشأ لم يكن فليلحظ انه يزيد على مخلوقاته شيئا **قوله** وهي اجسام
لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لعله يشير الى رد ما ذهب اليه الحكماء
من انها عقول مجردة لا الى تعريفها والا لصدق على الجن فانه جسم لطيف قابل
للتشكلات المختلفة على ما هو المشهور **قوله** ذو اجنحة مثنى وثلث ورباع
مقتبس من قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع **قوله**
لا يعصون الله ما امرهم الخ هذا يدل على كونهم معصومين كما ان قوله تعالى يسبحون
الليل والنهار وهم لا يفترون يدل على ذلك اذ يعلم انهم لا يعصون الله والا لحصل
لهم الفتور في التسبيح **قوله** وما صدر عنهم في قصة خلق آدم الخ اشارة
الى رد استدلال النافين لعصمتهم فانهم استدلوا بقوله تعالى اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء

ونحن

ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك على نفي عصمتهم فانه فيه وجوها من المعصية
الاول غيبتهم لمن يجعل الله خليفة بذكر مثالبه والثاني عجبهم وتزكية نفوسهم
بذكر مناقبها والثالث نسبتهم الافساد والسفك رجما بالظن اذ لا
يليق بحكمة الله تعالى مع ارادته اعزاز بني آدم ان يطلع اعداءهم على عيوبهم
واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والرابع
انكارهم على الله تعالى فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي ووجه رد كلها ظ **قوله** واما
ابليس فالاكثر ان الخ اشارة الى رد استدلال الخ الثاني في عصمتهم وهو ان ابليس عصى
بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم
في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل انه في قوله تعالى واذ
قلنا للملائكة اسجدوا انه تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل ما منعك ان
لا تسجد اذ امرتك ووجه الجواب عنه ايضا ظ **قوله** وما نقل من قصة
هاروت الخ اشارة الى رد استدلال الخ وهو ان هاروت وماروت كانا
ملكين ببابل بعد ما ارتكابهم السحر ووجه الرد على ما في بعض الكتب
هو منع ارتكابهما السحر والعمل به واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما
السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به واعتقد تأثيره فهو كافر ومن تجنبه او
تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وهما كانا يعظان ويقولان انما نحن فتنة
وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا بان في ذلك كفر وتعذيبهما انما
هو على وجه المعاتبة كما في معاتبة الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب
منهما الكبيرة فضلا عن الكفر واعتقاد السحر والعمل به **قوله** ولا يتوقف ثبوت
النبوة على الكلام الخ دفع لما يقال انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء
لان اثباته له تعالى موقوف على ثبوت نبوتهم وثبوت نبوتهم يتوقف على كونه متكلما

بالاحكام التي يبلغونها الى الخلق وعلى تصديق الله تعالى اياهم ولا تبالي في ذلك
الا بان يخبر الله تعالى اياهم بالاحكام المبلغة ويخبر عن كونهم صادقين فيما يبلغونه
والاخبار كلام خاص فاثبات كلامه تعالى مطلق باجماع الانبياء واخبارهم بذلك
مشتمل على الدور ووجه الدفع منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تعالى
اياهم الاحكام التي يبلغونها الى الخلق اذ يجوز ان يخلق الله تعالى فيهم علما بتلك
الاحكام ومنع توقف تصديقهم في دعوى نبوتهم على اخباره تعالى بكونهم صادقين
في هذه الدعوى لجواز ان يخلق الله تعالى المعجزة على ايديهم فتثبت رسالتهم ونبوتهم
من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم قوله
وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الكلام الازلي
يعني ان ما يتعلق بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح انما هو الكلام النفسي
وكذا اما ليس بحادث لكن منع من القول بحلول كلامه مطلقا في لسان او قلب
او مصحف يجوز اطلاق القول بحدوثه مع ان اللفظي منه حادث وقائم باللسان
والقلب وحال في المصحف واللوح رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى ان هذا
القول والاطلاق الى كون الكلام النفسي الازلي كذلك قوله والكرامية لما راوا ان
في لغة الضرورة التي التزمها الحنابلة يعني ان ما ذهب اليه الحنابلة من كون
الاصوات والحروف المتعاقبة المسبوقة وجود بعضها بانقضاء بعض قديمة
ضروري البطلان وان ما ذهب الكرامية من كون كلامه تعالى صفة له ومؤلفة
من الاصوات والحروف الحادثة القائمة بذاته تعالى لغو لما يقتضيه الدليل من امتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى على ما مر قوله ذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة له مؤلفة من الحروف الخ
وذلك لانهم منكرون للكلام النفسي الذي يقول به الاشعري فغرضهم من ارتكاب ما هو
الشنيع ورد في لغة العرف واللغة على ما ذهب اليه المعتزلة اي ما هم له هذا الذهاب قوله

قوله فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد المعنى الثاني اي فوجب ان يحمل قوله
الكلام هو المعنى النفسي على انه اراد بالمعنى الثاني وهو القائم بالغير لا ما فهمه الاصحاب
من ان مراده به مدلول اللفظ فيكون المعنى النفسي عند الشيخ امرا شاملا للفظ
القائم بذات الله تعالى ولمدلوله القائم به ايضا فجوابه ان ذلك الترتب انما
هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة هذا يدل على ان الشيخ يمنع صغرى
القياس الثاني وهو ان كلامه تعالى مركب من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود بخلاف
الحنابلة فانهم يسلمون هذه الصغرى ويمنعون كبراه فلا وجه لما قيل انه لا نفع
للاشعري في الذهاب الى الكلام النفسي الازلي في دفع المؤنة لان التدافع المذكور في
نتيجة القياسين باق بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب عليه
على ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة نعم لو لم يقل
الشيخ بالكلام النفسي في مقام الاستخلاص عن الشبهة المذكورة لكان له
وجه واما التزام امر في جواب ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه محل تردد
يجب الاستدلال عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب شانه انتهى يعني الى
كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة اقول للشيخ ان يمنع كونها في نفسها
سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الالة في التلفظ
وفوته لحكمة في ضبح الحرقة التي اذا ما عدت فيها لا يبصر اشباحا كثيرة دفعة
وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة وغير قارة وهذه الصفة
وهي صفة التكلم التي ثمة بذاته تعالى قديمة وتلك الكلمات المترتبة اي الموضوعة بعضها
فوق بعض بحسب وجودها العلمي قديمة ايضا ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات
باعتبار وجودها في علمه تعالى كلام نفسي له تعالى وقائمة به تعالى وباعتبار وجودها الخارجي كلام
لفظي حادث ومعنى كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهي الصفة التي بها يؤلف تعالى

الكلمات في علمه الازلي وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم فانه كلام غيره تعالى معلوم
له تعالى وتعلق علمه تعالى به ولم يتعلق به هذه الصفة وكما انه علمه تعالى واحد محيط بجميع
المعلومات كذا كلام الله تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسام الكتب والصحف بالانواع
المختلفة والاخبارات والانشاءات وما كان كلامه تعالى ازليا كان الخطاب فيه متوجها
الى المخاطب المقدر له اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال
فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها
بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال هذا ما ذكره الشارح
في بعض تصانيفه فلا يتوجه عليه ما قيل ان تلك الصفة اي من الصفات المعلومة
الثبوت او صفة اخرى فيزيد الصفات وايضا القول بان كلامه تعالى هو الكلمات التي رتبها
الله تعالى في علمه الازلي يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها
بحسب الوجود العلمي وقد ادعى الشارح فيما سبق ان علمه تعالى اجمالي حتى لا يلزم وجود
ما لا يتناهى في علمه تعالى انتهى ووجه عدم توجه الاول ظ واما وجه عدم توجه الثاني
فهو ان كون تلك الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها
في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على بعض
كما ان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك على ما اشار اليه بقوله وكما انه
علمه تعالى محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسام الخ قوله بل الكلمات
والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وذلك الوجود العلمي لها علمه
تعالى بالذات وغيره بالاعتبار على ما صرح به في تحقيق علمه تعالى وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل
انه لو كان الوجود العلمي للكلام اللفظي هو الكلام النفسي ويعني صفة الواجب لكان لكل
من الممكنات وجود نفسي يعني صفة الواجب ولا اختصاص فيه للكلام انتهى قوله مثل ما يلزم على
مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وذلك لان الكلمات المترتبة في علمه تعالى قائمة بذاته تعالى

باعتبار

101

باعتبار وجودها العلمي قوله وعلى ما هو فكلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ
والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وذلك لما قلنا من كون كلام الله تعالى
هو الكلمات المترتبة في العلم قوله وعلى ما اول به المص كلام الشيخ ان الاصوات مع
كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتب وذلك لما قلنا من كون قيام
الكلمات التي هي كلامه النفسي بحسب وجودها العلمي الذي هو علمه تعالى بها قوله فان
المتحدى به يكون كلام الله تعالى اي حينئذ جعل كلام الله تعالى عبارة عن الكلمات التي رتبها
الله تعالى في علمه الازلي يكون المتحدى به وهو السور والايات التي تحدى بها النبي عم كلام
الله تعالى حقيقة ضرورة كونها كلمات مرتبة له تعالى في علمه الازلي وان كانت حين التحدي
موجودة في الخارج وكان التحدي وطلب المعارضة باعتبار هذا الوجود الذي صارت
بحسبه كلمات لفظية بخلاف ما زعمه متقدمو الاشاعرة فان المتحدى به على زعمهم لا يكون
كلام الله تعالى حقيقة بل يكون اطلاق الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته على الكلام
الحقيقي قوله يكون كانكار كون ما بين اوراق ديوان المتنبي شعره مع انا نعلم قطعا بكون
انكار كون كلام الله تعالى كفر الا ان انكار كونه كلام الله تعالى انكار بالحقيقة لكون الكلمات
المترتبة الموجودة في علمه تعالى كلامه تعالى فانه متحد معها بالذات الا انه جعل موجودا بالوجود
اللفظي بعد كونه موجودا بالوجود العلمي وهذا القدر لا يخرجه عن كونه كلامه تعالى
حقيقة قوله ليس الكلام من الاسماء الاعلام الموضوعة في اللغات كاسم خداى ويزدان
وتكرى فانه يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير ورود اذن الشرع بهذا الاطلاق قوله ماخوذ
من العقال وهو الحبل الذي يشد به وظيف البعير بذراعه فكانه عقد بشيء اي
صعب تحصيله قوله ونحو ذلك بلفظ الخداي وتكرى فانهما يطلقان عليه تعالى
على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد من الشارع اذن في اطلاقهما عليه تعالى
قوله معناه صار ابترح في كون اطلاقه عليه تعالى على طريق التوصيف جائز لانه ما علم

اتصافه تعالى به **قوله** اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر منكره فهو اللائق بان
يورد في علم الكلام ويبحث عن احواله بخلاف المعاد الروحاني الذي هو بقاء النفس
بعد المفارقة عن البدن والتذاذها باللذات العقلية وتألمها بالالام الشقاوية
فانه وان كان حقا لكنه لا يجب الاعتقاد به شرعا ولا يكفر منكره فلا يلائم ان
يورد فيه ملائمة ايراد الجسماني بل هو من مسائل الحكمة ولذا اثبته الحكماء
ويحتج على احواله كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الاية ثم
لم يكتف في هذا الاستدلال بقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة
قطع العرق الثاني وبل وقيل له بالكلية اولا يتبادر من هذا القطع والقلع الا
ان هذا المجموع على حاله يحيى ولهذا القلع المذكور نقل الحديث اليه **قوله**
فان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فان القائلين به قائلون
بقدم الانواع المتوالدة دون اشخاصها ولا يتصور ذلك الا بكون اشخاصها
غير متناهية متعاقبة فيكون النفوس الانسانية التي لا دثور لها الى الابد ايضا غير
المتناهية غير متناهية **قوله** وليكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان
اي وليكن ب المماثل لج المتحد معه في الماهية ولوازمها مشاركا وموافقا له
في جميع العوارض واللواحق التي يمكن اشتراكهما وموافقتهما فيها من الحدوث
والموضوع والزمان وغيرها **قوله** فلا تميز ب عن ج اي فعلى هذا الفرض لا تميز
ب عن ج بان يكون المعاد هو ب لا ج فان نسبة آ على هذا الفرض الا مرجحا
اليهما ب وج المتشابهان من كل وجه اي في الماهية ولوازمها وجميع اللواحق
الممكنة العروض لهما معا ولا تغاير بينهما فيها وهذا الفرض الثاني النسبة الى منتظر
ومترددة انه هل يمكن ان يختلف تلك النسبة فيهما بان يكون احدهما احق بان يكون
معادا ويكون آ اولى من الاخر او لا يختلف بل يكونان متشابهين في تلك النسبة

ايضا

102

ايضا فيصح ح كون كل منهما معادا او محدثا جديدا لكن اذا لم يختلفا في الماهية و
ولوازمها وعوارضها على ما هو المفروض فلا يمكن ان يجعل آ لاحدهما اولى من الآخر
بجعل الآخر **قوله** فهو تفضيل من غير النسبة وافضل المطلق في بيان تفاوت هذا
مصادرة اذ ليس الكلام الا فيه فانه لا تفاوت بين ب وج في هذا الفرض
بل هما متشابهان من كل وجه فلا يتصور اختلافهما في هذه النسبة
اصلا **قوله** بل يقول الخصم انما كان آه وذلك المناسبة المصححة لهذا الكون
بين آ وج ليس بافضل مما هو بين آ وب **قوله** بل او اوضح مذهب من يقول باعادة
المكن انه يقال بالاعادة وذلك ان الذات المعينة التي يقال بعودها باقية
ومتحفظة ح في حال العدم فاذا صارت موجودة بعد كونها معدومة يكون
معروض الوجود في الوقتين امرا واحدا لانحفاظ وحدته **قوله** فلم يجعل للمعدوم في
حال العدم ذاتا ثابتة على ما هو التحقيق فان العدم عبارة عن فقدان الذات
فيكون المعدوم في الخارج مسلوبا عنه نفسه ما دام معدوما فيصدق على الانسان
المعدوم في الخارج انه ليس بانسان فيه وصدق هذه السالبة الخارجية لعدم
الموضوع في الخارج **قوله** واذا كان المحمولان المتنافيان اعني الوجود والعدم يوجبان
كون الموضوع لهما اعني معروضهما مع كل واحد منهما غيره مع الاخر وذلك
لكون العدم عبارة عن فقد الذات وعدم انحفاظها في حال طريانه **قوله** فانه
يستمر موجودا واحدا وذلك بانه يستمر ذاته ووجوده او ذاتا ثابتة واحدة
وذلك بان يستمر ذاته فقط كان ذلك الشيء المستمر باعتبار الموضوع
الواحد القائم الثابت بتلك جهة الوجود او الذات شيئا واحدا ويكون له جهتان
من الوحدة الذات والوجود اذا استمر الوجود وجهة واحدة وهي الذات اذا استمر
ذاتا فقط وباعتبار المحمولين اعني الوجود والعدم شيئين اثنين **قوله** فاذا فقد

سهم ان الذهن تنفك ذاتا واحدة بقوت الاثنينية المعرفة وذلك لعدم اشتراك الوجود
مع العدم لا في الذات ولا في الوجود فلا يكون بينهما جهة وحدة اصلا **قوله** فيحفظ
وحدته بحسب ذلك الوجود يعني انه وان لم يحفظ وحدته في نفس الامر بحسب الخارجي
لكنه يحفظ في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لان الحاصل في الذهن عند المحققين
انما هو ماهيات الاشياء وانفسها لا اشباحها وامثالها وهذا القدر كاف في صحة
الاعادة **قوله** ان الموجود في الذهن في الحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات
الذهنية حاصله ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة
بين الموجود في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن
حقيقة انما هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة
ولا الهوية المكتنفة بالعوارض والمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود
الماهية المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك في الذهن وامتناع وجودها فيه
من حيث انها مكتنفة بالمشخصات الخارجية التي صارت بها موجودة في الخارج
تلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجي لا يتصور الا بعد تجريد كل منهما عما
يعرضه ويشخصه فلا يكون وحدة الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس
الامر بحسب وجودها الذهني فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من
حيث انهما موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جرد عن جميع عوارضهما المشخصة
فلا يكون هو عينه مطلقا وبما قررنا اندفع ما اورد عليه من ان كون الموجود في الذهن
شخصا ذهنيا محفوظا بعوارض تكون بعد التجريد عين الشخص الخارجي
لا ينفي كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض
فليتأمل ثم قال هذا المورد بل الحق في الجواب الا ان يقال الحكم بان ما ثبت مثله في الخارج
ما كان ثابتا في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج ولا ينفع في كونها في الذهن

الورد ومولانا استادنا ميرزا جان منه

محفوظة

103

محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان ما ثبت كان آنا ما ثابتا في الخارج
فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى اقول وانت خبير بانه لو سلم انحفاظ
الذات الموجودة في الخارج في نفس الامر فلنا ان نقول بكفاية هذا القدر في بقاء الذات
وانحفاظها في صحة الاعادة وعدم الاحتياج في ذلك الى الانحفاظ بحسب الخارج كاف
لصحة الاعادة انما هو الاثنينية في الوجود الخارجي فليتأمل **قوله** وايضا كما ان
المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه يعني ان كون هذا المعدوم الخارجي
باقيا في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لا يصحح كونه معاد الحدوث الموجود الثاني فانه
كما ان هذا المعدوم وهو آ موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض وهو ح موجود فيه
ضرورة كون جميع الحوادث موجودة في الاذهان العالية قبل حدوثها فليس نسبته
الموجود الثاني الذي هو ب الى المعدوم بعد الوجود الذي هو آ اولى من نسبته
الى المبدأ المفروض الذي هو ح الموجود كونه احد متساويين في الماهية ولوازمها
وفي الوجود الذهني ايضا فكما لا يجوز ان يكون ب معادا كذلك لا يجوز ايضا ان يكون مبدأ
ومستأنفا فلا يتميز في الواقع كونه معادا عن كونه مبدأ ومستأنفا هكذا ينبغي
ان يقرر هذا الكلام على ما يظهر بالتأمل التام **قوله** ولا يخفى ان معنى تقدم الشيء على نفسه آه
تفصيله ان معنى تقدم الشيء على الشيء اخو سواء كان تقدمه عليه تقدما ذاتيا او زمانيا
ان يكون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الثاني ذاتا او زمانا فنقول لو اعيد
المعدوم يلزم تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه فان اعادة
المعدوم انما يتصور بان يوجد الشيء ثم ينعدم ثم يوجد بالوجود الذي كان له سابقا فان
الشيء الواحد لا يمكن له وجودان خارجيان اذ لا وحدة للشيء في الخارج الا
باعتبار الوجود وتخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه يستلزم كون العدم مسبوقا بذلك الوجود

وسابقا عليه بعينه وهو مستلزم لتقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان واما بطلان اللازم فلان
تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا بمنزلة تقدمه على نفسه تقدما ذاتيا فكما يحكم العقل ببطلان
الثاني يحكم ببطلان الاول من غير فرق بينهما ومن هنا الكلي منه فكما يصح منه الحكم الثاني على ما في
صورة الدور يصح منه الحكم الاول على ما نحن فيه   وليت شعري ما التناسخ وكيف يحمل
مثله تناسخا مع ان البدن يتبدل يوما فيوما بتحليل الحرارة الغريزية بعض اجزائه و
ورود البدل منه بما يغتذى به وايضا قد يسقط بعض اعضائه فيتبدل الشكل والاوضاع
لا محالة مع انه لا يعد من التناسخ وبعينه الباقية   فان زيدا مثلا شخص آه
اراد بزيد ما يطلق عليه في العرف انه زيد وهو الهيكل المحسوس والتحقيق ان زيدا هو ما يعبر
عنه بانا وهو النفس الناطقة المتعلقة بهذا الهيكل   ومثل ذلك التبدلات والمغايرات
التي لا تقدح آه بشكل ان تلك الاجزاء المتبدلة التي اكتسبت بمعونتها الطاعات
والمعاصي من اول زمان التكليف الى آخر العمر في مراتب البدن اما ان يحشر بجميعها ويؤلف
منها البدن فيتنعم او يعذب بعضها مناف لكون المحشور ما هو المبدأ الى الاخير واما ان يحشر
بعضها وهو ما كان البدن متولفا عنه عند الموت فهو المخالف لما يقتضيه الحكمة قال بعض
من ارباب الكشف ان اهل الشقاوة ينفصل منهم ما قد كان فيهم من ارواح القوى
الانسية والصفات الروحانية ويتوفر في نشآتهم صور الاحوال المزاجية التي حصلت
في تصوراتهم واوهامهم والتي يترتب عليها افعالهم في الدار الدنيا واقوالهم وينضم
الى صورهم ما تحلل من اجزائهم البدنية في هذه النشأة فانه كلما تحلل من ابدانهم يعاد
اليهم ويجمع لديهم بصورة ما فارقتهم عقدا وعملا وعلما وحالا وما يقتضيه ذلك الجمع
والتركيب الذي ما يغلب فيه حكم الصورة على الروحانية واهل الجنة بالعكس فان اكثر قواهم المزاجية
والصفات الطبيعية وما تحلل من ابدانهم ينقلب بحسب غلبة الباطن الى صور
روحانية نورانية حقيقة الحكم باطن صورة السكر فان الباطن هنا مطلق والظاهر تبعه والامر هناك

بالعكس

104

بالعكس   فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية اشارة الى رد ما توهمه بعض معاصريه
ان كون المعاد الجسماني مقصدا خاصا بعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين
الكلام والحكمة على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ان المعاد منه ما هو جسماني
وقد اغنانا النبي عن التوضيح له وروحاني نحن نثبته ووجه سقوط هذا التوهم ان هذا المنقول
من الشيخ مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشريعة
ونظير هذا القول من الشيخ هو قولهم ان الشرع اغنانا عن الحكمة العملية فكما لا يدل هذا
القول منهم على انه يكون الفقه من اقسام الحكمة العملية كذلك لا يدل قوله على انه يكون
المعاد الجسماني من المسائل الحكمية وكذا المنقول من كتاب النجاة والشفاء مشعر بان
اثباته للمعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشريعة فان التمسك
بالدليل النقلي ليس من وظائف الحكمة والعلوم العقلية بل من وظائف العلوم الشرعية
فاثباته ما هو من المسائل الشرعية ليجمع بين الحكمة والشريعة كما ان الغزالي انكر المعاد
الروحاني والجسماني معا جمعوا بينهما   والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم آه دفع ما يقال
ان محاسبة اعمال العباد انما يكون لمعرفة كميتها وكيفيتها معلومة له تعالى لما سبق من شمول
علمه تعالى وكونه تعالى عالما بجميع المعلومات فيكون محاسبتها عبثا ووجه الدفع منع كون فائدة الحساب
معرفة كمية الاعمال بل يجوز ان يكون حكمته وفائدته تتميم مسرة المتقين باظهار فضائلهم
ومناقبهم وتتميم حسرة العاصين باظهار فضائحهم ومعايبهم   فان افعاله تعالى ليست
معللة بالاغراض فلا يكون كون افعاله تعالى مشتملة على الحكم والمصالح واجبا بحسب الواقع
فيصح منه تعالى ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يجب عليه تعالى شيء فلا يكون رعاية الحكمة
واجبة عليه تعالى فلا يسأل عما يفعل فاذا لم يكن الحكمة والتزام رعايتها واجبة عليه تعالى
بحسب الواقع فكيف يكون وجوبها واجبا علينا   واما الثاني فلانه يستلزم الخلاء بينهما او
وذلك لان الفلك لكونه بسيطا كروي الشكل فلو وجد عالم اخر لكان كرويا ايضا فيتحقق بينهما خلاء

سواء كان ناسيا او مبتليا بنسيان ومع ما يبين في موضعه   قلت ان كانت
الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش الخ اشارة الى ما استدل به المعتزلة على
نفي كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى في وصف الجنة عرضها كعرض السموات والارض
يدل على ان الجنة لا تخلق الا بعد فناء السموات والارض والا لزم تداخل الاجسام
وانه محال ووجه الرد ان كون عرضها عرض السموات والارض يتصور بان يكون فوق
السموات وتحت العرش فان عرضها يجوز ان يكون مساويا لعرض السموات
والارض من غير لزوم التداخل كما لا يخفى   والوجوب الله لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة
والحكمة يشير الى ان قول المعتزلة بعدم خلو فعله تعالى عن الحكمة والمصلحة انما هو لاجل زعمهم
كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى فالجواب بعد
وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه وما يبتنى عليه هذا القول منهم فلا يتوجه ما قيل
ان عدم الوجوب لا ينفع ههنا لانه قد سلم انه راعى الحكمة والمصلحة في الخلق والامر ووضع
فيهما المنافع تفضلا فيجب ان يكون في افعاله تعالى حكمة ومصلحة بالفعل وغايته ان يكون الا انه
لا يكون شيء منها موجبا لله تعالى الفعل بل يكون كل منها تفضلا من الله تعالى انتهى
على ان الكفار كلهم مخلدون في النار وما يقال ان الرطوبة التي هي مادة الحيوة
تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فيفضي الى الفناء ضرورة وايضا ان القوى الجسمانية
متناهية فلا يعقل خلود الحيوة وايضا ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية
العقل فهو كله مما لا يقول به مليون بل هو من القواعد الفلسفية التي هي غير مسلمة
عندهم خصوصا عند القائلين منهم باستناد الحوادث الى القادر المختار
خلافا للمعتزلة والخوارج فقالوا ان العاصي يستحق العذاب بفسقه والعقاب مضرة
خالصة دائمة لا تنقطع ابدا والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بين استحقاقيهما
محال لظهور تنافيهما فاذا ثبت للعاصي استحقاق العذاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه

تخلد

105

تخلد ابدا واجيب بمنع كون المطيع والعاصي مستحقين بالطاعة والمعاصي الثواب والعقاب
اذ لا يجب لاحد على الله تعالى شيء ومنع كون الثواب منفعة دائمة وكذا العقاب قوله وقالت
المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا اما انه ليس مؤمنا فلان الايمان
عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات وعند الاخرين منهم عبارة عن التصديق بالجنان
والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتارك الطاعات يكون خارجا عن الايمان واما
انه ليس بكافر فلان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يجمعون عليه الحد وفي شرب الخمر والزنا
وقذف المحصنات ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اتفاقهم
على ان الكافر لا يعامل معه بشيء من ذلك قوله وبذلك يبطل مذهب المعتزلة من نفي
انكارهم الشفاعة قالوا الشفاعة في الكبائر يرد ورود العقاب بها بل الشفاعة عنهم
لا يكون الا لزيادة الثواب ورفع الدرجات قوله واجيب بمنع دلالته على
العموم في الاشخاص والاحوال قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات
المعتزلة اجمالا ان دليلكم في نفي الشفاعة لا بد ان يكون عاما في الاشخاص والاوقات
ودليلنا في اثباتها لا بد ان يكون خاصة بمعنى انا لا نثبت الشفاعة في حق كل
شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا قوله يجب
تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة اذ لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة
مع امكان الجمع بينهما وههنا يمكن الجمع بينهما بان نخصص الادلة الدالة على نفي الشفاعة
كهذه الاية وغيرها من الايات بالكفار فلا تعارض حينئذ قوله وقد ورد في الحديث ان
الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعطه قال النبي عم ان المؤمنين يأتون للشفاعة
الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة
اهلا فيأتوني فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا
فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه فارفع رأسي فاثني على

على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه الله ثم اشفع فيحد لي حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى ما يبقى في النار
الا من قد حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الآية عسى ان يبعثك ربك
مقاما محمودا وقال وهذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم ولا يخفى ان ظاهر هذا الحديث
يشعر بان المستشفع به لجميع الناس لكن المستشفع به بقوله عم امتي امتي على ما روي
في اكثر الاحاديث يدل على ان المستشفع له الامة خاصة الا ان يقال ان شفاعته عم
في الطلا الامة خاصة وهي لسائر الناس بطريق التبعية لكن على انه يقال كيف يتاتى تفادي
سائر الناس عن شفاعتهم لاممهم وشفاعته عم لهم فالوجه ان يقال ان الانبياء
لم يتفادوا عن الشفاعة بل انما تفادوا عن البداية بها ورسولنا بدأ بالشفاعة
وهذا هو الموافق لما المذكور في حديث ابي هريرة رضي الله عنه حيث قال انا سيد الناس
يوم القيمة فان الانبياء لما رجعوا في البداية تفادوا الى ان يشفع هو عم للامة
ثم يشفع سائر الانبياء لاممهم فيفتح باب الشفاعة للانبياء بشفاعته عم للامة
قوله ثم للاحياء في القبر ولاهل العصاة في القبر يكون تشفيعا لهم قوله وذلك البعض في النبي عم
الذي لا يكون على ملة نبي آخر واما الذي كان على ملة نبي آخر فيصح السؤال
عن نبيه كما يصح عن دينه كبعض الانبياء من بني اسرائيل فانهم كانوا على ملة موسى عم
قوله ولا يلزم ان يرى فيه آثار الحيوة فيه اشارة الى دفع ما يقال ان عذاب القبر
اذا كان باحياء الميت يجب ان يرى الحيوة في القبر في بدن الميت بعد الموت
كما يرى ما قبله لان حال الحيوة في الوقتين واحد مع انا نشاهد الكافر وصاحب
الذنوب الكبيرة في القبر وترى فيهما منهم ولا نشاهد آثار الحيوة فيهما ووجه
الدفع ان كونه حيا لا يوجب رؤية آثار الحيوة فيه بهذه العين فان هذه العين
لا يصلح لمشاهدة الامور الملكوتية التي من جملتها الاحوال المتعلقة بالآخرة
فيجوز ان يحيى الميت وان لم يشاهد الامور الملكوتية فيه لو يوجد فلان حيوته وما يحصل اليه من تلك

الامور كما ان النائم قد يشاهد في منامه حية تلدغه فيتألم بذلك ويضطرب وقد يترشح
عن مكانه ونحن لا نشاهد تلك الحية ولدغها قوله والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات
قال فيه ان اعداد الحيات والعقارب بعدد الاخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والغل
والحقد وسائر الصفات فان لها اصولا معدودة ثم تتشعب منها فروع معدودة ثم تنقسم
فروعها باقسام وتلك الصفات باعيانها هي المهلكات وهي باعيانها تنقلب عقارب وحيات
فالقوي تلدغ لدغ التنين والضعيف تلدغ لدغ العقارب وما بينهما يؤذي ايذاء الحية
وارباب القلوب والبصائر يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعاب
فروعها الا ان مقدار عددها لا يوقف عليه الا بنور النبوة قوله الاول ان يكون فعل الله تعالى
او ما يقوم مقامه من التروك وذلك لان التصديق من الله لا يحصل بما ليس فعله والترك
الذي يقوم مقام فعله مثل ما اذا قال معجزتي ان الله يعجز على راسي وانتم لا تقدرون
على وضع ايديكم على رؤوسكم فعلوا وعجزوا فانه معجزة دالة على صدقه وليس لله تعالى فيه فعل
فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا لله تعالى بل هو عدم صرف في بعضهم جعل
الترك عبارة عن الكف فيكون فعلا فلا حاجة الى قوله او ما يقوم مقامه قوله الثاني ان
يكون خارقا للعادة اذ ما يكون معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل
ربيع لا يكون تصديقا من الله تعالى لدعوى النبي عم بل الكاذب في دعوى النبوة يدعي
في ذلك قوله الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز قوله الرابع ان يكون
مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق له قوله بل يكفي قراين الاحوال مثل ان يقال لمدعي النبوة
ان كنت نبيا فاظهر معجزا فدعى الله تعالى فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا
منزلة التصريح بالتحدي قوله الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا فعقد
معجزا آخر كشق الجبل لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله تعالى اياه قوله فلو
انطق الله الحجر اه اي حجر قال ان معجزتي ان ينطق هذا الحجر قوله السابع ان لا يكون المعجزة متقدما على

على الدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه
ويطالب بالاتيان بها بعد ذلك الخارق بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا **قوله** الخوارق المتقدمة
على دعوى النبوة كرامات ارهاص دفع لما يقال انه يجوز ان يكون المعجزة متقدمة على دعوى
النبوة كتكلم عيسى عم في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة وكذا اظلال الغمام
النبي على محمد صلعم وسلام الحجر والمدر عليه فان كل ذلك معجزات متقدمة على دعوى
النبوة ووجه الدفع ان امثال تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها على الاولياء فالانبياء عم
قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم وتسمى ارهاصا اي تأسيسا
للنبوة فبالايات الدالة على انه امر ونهي اما انه امر فلقوله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك
الجنة فكلا منها رغدا واما انه نهي فلقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة **قوله** فهذا بالوحي
لا بغير الوحي لا يكون الا الى الانبياء وكون هذا الوحي قبل بعثته لا ينافي اختصاص الوحي
بما هو نبي من وقت ما فافهم **قوله** واعلم ان السمنية واكثر البراهمة منكرون للنبوة وقد استدلوا
به عليه بوجوه ان الرسول من جنس المرسل اليهم وجوهر الكل واحد وتخصيص الرسالة ببعض
على الاخر على ما هو بصفته صفة لمحاباة وخروج عن الحكمة والجواب عنه منع كونه خروجا
عن الحكمة ومنع كون احد بصفة عليه وما نقل من مسيلمة الكذاب من قوله الفيل ما الفيل وما ادراك
ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وكذا القول والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا
فالطاحنات طحنا والآكلات أكلا فليس من المعارضة في شيء بل هما كانتا مستقلة وسرقة
باردة من قوله تعالى القارعة ما القارعة وما ادراك ما القارعة وقوله تعالى والنازعات غرقا
والناشطات نشطا والغرض تنبيه المعارضة مع انه ركيك على ما لا يخفى **قوله** فسواء كان
اي زمان كالاسلوب البديع والتأليف العجيب الذي لا يوجد في فصحاء العرب في كلامهم فان
قلت فعلى هذا كيف يثبت نبوته عم على غير العرب قلت انهم لما فتشوا علموا ان القوم
الذي بعث فيهم النبي عم كانوا في طوع العرب بالاذعان وقدرتهم على سائر انواع الكلام وانهم كلهم عجزوا

احرص

احرص الناس على تكذيبه عم وانه عم نشأ معهم وهم يعرفونه اهل الجاهلية في الظلمة واقامته
وانه ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطه بيمينه فانه مع ذلك اجمع تحداهم بمثله او بمثل
سورة من مثله فجمعوا اليوم منه قبلي فعجزوا عن ذلك كما ان حجة موسى عم وعيسى عم فانت
على من لبس ساحر ولا طبيب لعلمهم بانهم عم تحدوا الاطباء الناس وما فضلهم واعظمهم سحرا ما اتيا
به فعجزوا عن ذلك مع الحرص على التكذيب فيعلم بذلك انه معجز **قوله** على ان المعجزات الظاهرة
للقرآن من شق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه واروا قريب في نحو ما بعى نفر منه والشباع
الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجماد وشهادته وتسبيح الحصى في يديه وحنين الجذع وشكاية الناقة
واظلال النبي عم فوقه غمام الناقة وفي اخبار الشاة المسمومة عن السرقة واخباره عم عن الغيب
قوله واحواله قبل النبوة وبعدها وهو انه عم منذ ما لم يكذب قط لا في مهمات الدنيا ولا
في مهمات الآخرة وانه عم لم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وانه كان في غاية الفصاحة
وغير ذلك من خلقه العظيم حيث كان في غاية الشفقة على امته وفي غاية السخاء وقد
وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع
الاغنياء وارباب الشرف في غاية الترفع **قوله** لقوله ولكن رسول الله وخاتم النبيين اي
آخرهم الذي ختمهم او ختموا به على قراءة عاصم بالفتح **قوله** واما نزول عيسى عم بعده متابعا لشريعته
فهو لا ينافي كونه خاتم النبيين لانه اذا نزل كان متبعا لدينه على ان المراد انه عم آخر من نبي فلا نبي
بعده **قوله** والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وذلك بناء على اصل الاشعري من استناد
الاشياء كلها الى الله تعالى وكونه تعالى فاعلا مختارا **قوله** وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور وذلك
بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القابل **قوله** كدعوى الرسالة وما
يبلغونه من الشرائع اذ لو جاز عليهم كذب للمنقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة
المعجزة وهو محال **قوله** وجوزه القاضي ابو بكر فانه ذهب الى انه غير داخل في التصديق المقصود بالمعجزة
فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له ودعا الناس اليه عالما بكلامه في تبليغه من الله تعالى فلا دلالة لها على العصمة

[illegible]

فيه فلا يلزم من الكذب نعفى لي لا التها قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اى عند الخوف من القتل
الاحراق على الايجاب بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر يوجب القاء النفس في التهلكة وانه
حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ورد ذلك بانه اولى الاوقات الى التقية ابتداء
الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة
ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون عليهما ما يستحقان مع خوف الهلاك قوله قلنا في هذا الكلام
ولا يخفى ما بين اوله واخره من التنافي فان اوله صريح في انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عمدا بعد البعثة
ما يشعر بمعصية واخره صريح في عدم جواز صدوره عنهم بعد البعثة قوله وهم افضل من
الملائكة العلوية اى السفلية عند اكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا امر بالسجود لادم والسجود للافضل هو الادنى الى الاعلى
واما عكسه فهو خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واقدام الافضل للمفضول مما
لا يقبله العقول واذا كان ادم عليه السلام افضل منهم كان غيرهم من الانبياء كذلك اذ لم يقل احد
بالفصل والثاني ان ادم علم انبائهم بالاسماء ادى على الخصائص والعلم افضل من المتعلم وسوق
الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما هو خفي عليهم من فضيلة ادم ورفع ما توهموا فيه من النقصان
ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم الفضيلة
علو مرتبة اضعاف العلم بالاسماء المنازل بهذا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة
بالتجارب والانظار المتوالية والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال
عمران على العالمين وقد خص من ال ابراهيم وال عمران الغير الانبياء بدليل الاجماع فيبقى ادم ونوح
وجميع الانبياء عليهم السلام مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين
ولا حجة لتغير بالاكثر [illegible] والرابع ما اشار اليه الشارح بقوله وذلك لان عبادة الملائكة
فطرية لا مزاحم لهم عنها وتفصيله ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة
والغضب [illegible]

لكمون

108

[illegible]

يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب والكرامة قوله وعلى هذا اى على ما قلنا من ان
المراد بالافضل الاكثر ثوابا قوله وهم الذين قال الله تعالى فيهم انهم كانوا الفا وثمانمائة او اربعمائة
او خمسمائة بايعوا رسول الله عليه السلام على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم وكان عليه السلام جالس
تحت شجرة او سمرة في الحديبية قوله وبالعشرة المذكورة [illegible] الاستدراج وفي القاموس
استدرجه خدعه وادناه حتى ترك [illegible] على الارض واستدراج الله العبد انه كلما جدد خطيئة
جدد له نعمة وانساه الاستغفار او ان يأخذه قليلا قليلا ولا يباغته وقيل المستدرج [illegible]
الهلكة مشتق من الدرج وهو الهلاك قوله كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به اى ان
الكفار لما نسوا ما ذكروا به من البأساء والضراء ولم ينظروا ولم يتوبوا عن ذنوبهم
لقسوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم فتحنا عليهم ابواب كل شيء من
انواع النعم استدراجا ومزاوجة عليهم بين نوبتي الضراء والسراء وامتحانا لهم بالشوق
والرجاء وازاحة للعلة او مكرا بهم كما روي انه عليه السلام قال مكر بالقوم ورب الكعبة قوله
حتى اذا فرحوا اى اعجبوا بما اوتوا من النعم ولم يزيدوا على البطر والاشتغال بالنعم عن المنعم والقيام
بحقه اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون اى متحيرون آيسون والابلاس الحزن المعترض
من شدة الياس فقطع دابر القوم الذين ظلموا اى آخرهم بحيث لم يبق منهم واحد والدابر
هو التابع للشيء من خلفه كالولد للوالد وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال قطع الله دابره
اى اذهب اصله والحمد لله رب العالمين على اهلاكهم فان اهلاك الكفار والعصاة من حيث انه تخليص
لاهل الارض من شؤم عقائدهم واعمالهم نعمة جليلة يحق ان يحمد عليها قوله والدليل على حقيقتها
قصة مريم واصف بن برخيا وقصتها انها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب قط
عليها رطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزة لزكريا او ارهاصا لعيسى عليهما السلام بعيد
متعسف وقصة اصف هي احضاره عرش بلقيس في طرفة عين من مسافة بعيدة [illegible]
ولم يكن معجزة لسليمان [illegible] قوله والعلم [illegible] مسئلة الامامة ليست من الاصول

انه لم يكن نص [illegible] عنه [illegible] بعض الفروع [illegible] نصب [illegible] والامامة [illegible]

خلافة رسول الله عم في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة **قوله**
نعم [illegible] لما رجع رسول الله ليلة اسري به اخبر به بعضهم فتعجبوا منه حتى انه
وارتد ناس ممن امن به عم وسعى رجال الى ابي بكر رضه وقالوا هل لك لصاحبك يزعم انه
اسري به الليلة الى بيت المقدس فجاء او قد قال قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق
قالوا اتصدقه انه ذهب الى بيت المقدس في ليلة وجاء قبل ان يصبح قال اني لاصدقه بما هو
ابعد من ذلك في خبر السماء فسمي بالصديق لذلك **قوله** وادعى عنه الجمهور نفيها اي نفي النصوص وذلك لانه
لو كان على امامة علي كرم الله وجهه نص من الكتاب والسنة لاظهروه فانتقوه كما
كانوا ينقلون سائر النصوص من الكتاب والسنة على ما كان عادتهم من انقيادهم
لامر الشرع او امر رسوله عليه السلام وما دعتهم لامتثال وما علم بحكم اجماعهم على امامة
ابي بكر رضه بلا نزاع على ما هو عادتهم بذلك في امر الدين لا يقال انهم ما نازعوه واعرضوا
عنها تقية لانا نقول ان عليا كرم الله وجهه كان في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية
وفاطمة رضي الله عنها مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين رضي الله عنهما مع كونهما سبطي
رسول الله عم وولداه والعباس رضه مع علو منصبه معه كما روي انه قال لعلي رضه امدد
يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله عم ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان
والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لما ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان
ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت
الانصار خلافة ابي بكر فقالوا للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر منا الامراء
ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله عم الائمة من قريش فظهر انه لو كان على امامة علي رضه
نص لاظهروه ونازعوا مع ابي بكر رضه كيف وابو بكر رضه كان شيخا ضعيفا لا مال له
ولا رجال فلئن يتصور امتناع المنازعة معه تقية **قوله** ثم عمر الفاروق اي بعد ابي بكر [illegible] في الصحابة

ابن

عن ابن عباس رضه ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه اليهودي الى النبي عم ودعاه المنافق الى كعب
بن الاشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله فحكم لليهودي فلم يرض المنافق وقال نتحاكم الى
عمر رضه فقال اليهودي لعمر رضه قضى لي رسول الله عم فلم يرض بقضائه وخاصم اليك
فقال عمر رضه للمنافق اكذلك فقال نعم مكانكما حتى اخرج اليكما فدخل واخذ بسيفه
ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى برد وقال هكذا اقضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله فنزل
قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان
يتحاكموا الى الطاغوت الاية فقال عم انت عمر فرق بين الحق والباطل فسمي الفاروق بذلك
فان صيغة افعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اه وذلك لان الحدث المعتبر
في الفعل والمشتقات في قوة النكرة فيجب مفاده الفرد المنتشر فاذا تحقق الزيادة في فرد
منه تحقق الزيادة في مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفلاحة وعمرو
اعلم من زيد في الطب والذي وقع فيه الخلاف هو الراجح بهذا الوجه اشار الى دفع
ما اورد عليه من ان المسلمين اختلفوا في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة
الى ان ابا بكر رضه افضلهم وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا
ان يطلق الافضل على احد غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا رضه افضلهم وبنوا
على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة
فلو كان صيغة افعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما لا للطبيعة من حيث هي لصح
ان يكون كل منهما افضل من الاخر فلم يتحقق هذا الخلاف والبناء والمنع ووجه الدفع على ما في
حواشيه في شرح التجريد هو انهم اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية بالمعنى
الذي توهم المورد واذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي كرم الله وجهه في كثير من الفضائل
بل في اكثر الفضائل والايمان في اللغة التصديق ماخوذ من الامن فكانه آمن المصدق
من التكذيب والمخالفة هذا مذهب الشيخ [illegible] الحنفي واتباعه واما مذهب الكرامية انه الكلمتان

الشرع نهيا وقالت طائفة انه التصديق مع الكلمتين وقال قوم انه الاعمال فالخوارج فمنهم قال
انه طاعة بأسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعة
المفروضة دون النوافل وذهب بعض السلف والمحدثون كلهم الى انه مجموع هذه الثلثة
اعني التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير
اذعان وقبول اشار الى رد ما ذهب اليه الامامية وجهم بن صفوان وابو الحسين الصالحي من ان
الايمان هو المعرفة والاعتقاد اي معرفة الصانع والاعتقاد بما له من الصفات والاعتقاد بما
جاء النبي عم سواء كان مع التسليم والانقياد او لا يكون والدليل على خروج التلفظ بكلمتي
الشهادة والعمل عن الايمان مع ان الادلة المذكورة تدل على خروج العمل ايضا اشارة الى ان
المقصود هنا هو الرد على القائلين بكون الايمان كلمتي الشهادة والقائلين بكونهما جزءا منه
كما ان المقصود في الشرح الرد على القائلين بكون الايمان هو الاعمال والقائلين بكون الاعمال جزءا منه
وتحقيق الايمان بالمعنى كزيد فان المعنى فيه بحسب الشرع والعرف هو القدر المشترك
بين مجموع ما فيه وفي البنية من الاجزاء التي لها مدخل في حيوته وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي
لها مدخل في حيوته ومنه ظهر سر ما قد سبق في بحث المعاد من كون زيد شخصا واحدا
محفوظا وحدته الشخصية من اول عمره الى آخر عمره بحسب العرف والشرع وهو اخذ بعد التبدلات الواردة
عليه بما لزم قبلها وهو بحث لفظي فان من يرى كون الايمان موضوعا للقدر المشترك بين
التصديق وبينه وبين الاعمال يجوز اطلاقه على الاعمال عنده حقيقة ومن لا يرى وضعه الا
التصديق الذي هو سبب ما يجب اطلاقه عليه مجازا عنده الرابع ان جزء الاعمال خارجة
عنه بالكلية اي ليس الاعمال جزءا حقيقة ولا عرفية له ولا سببية عنه واعلم ان
الاسلام هو الانقياد والخضوع فان لفظ الاسلام ينبئ عن التسليم والانقياد والخضوع ويدل عليه
قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد به الاسلام والانقياد والخضوع
والاسلام الكامل لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين في ذلك لقوله عم حين سئل عن الاسلام جبرئيل

ان تشهد

ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وتقيم الصلوة وتؤدي الزكوة وتصوم
رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا بما هو احد قسمي العلم وهو الاذعان بان
النسبة واقعة او ليست بواقعة ويعبر عنه بالفارسية بگرويدن على ما صرح به الشيخ ابن سينا
في كتابه المسمى بدانشنامه حيث قال علائي دانش دو گونه است يكي دريا
فتن ورسيدن واثر بتازى تصور خوانند ودوم گرويدن واثر بتازى تصديق خوانند
والاذعان يفسر التصديق بالتسليم الباطني والانقياد القلبي فيخرج الكفر العنادي
اذ لا تصديق بهذا المعنى للمنكر المعاند ضرورة كون الانكار للتصديق منافيا للتسليم
الباطني والانقياد القلبي وتفسير التصديق بهذا المعنى مما اشار اليه حجة الاسلام
في بعض تصانيفه ويقرب منه ما قيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى
احد وهذا القيد يميزه عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار
كما اذا ادعى النبي عم النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب
اليه اختيارا فلا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا وهم الذين اعتقدوا
بقلبهم الا انا لم يكفر احد منهم لان المسائل التي اختلفوا فيها ككونه تعالى عالما بعلم او بغيره
الفعل العبد او غير متحيز ولا في جهة وككونه مرئيا او لا لم يبحث النبي عم عن اعتقاد من حكم
باسلامه فيها ولا الصحابة رضه ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف
على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطاء فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام فلا كان
او قولا يباينا ما علم منه نفي الصانع وان كان الاجماع مستندا الى النطق لا يثبت
ايضا القائلون بحجية الاجماع اتفقوا على انه لا يكون الاجماع الا عن مستند من دليل قطعي
وامارة لان عدم المستند يستلزم الخطاء فلو اجمع الامة بلا مستند يلزم اجماع الامة على الخطاء
وهو باطل بقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عم لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله عم
لم يكن الله ليجمعها على خطاء فانظر فانها وان كان آحادا لكن القدر المشترك بينها متواترة وشرح بعضها بعضا

١١١ ورقه

رد المظالم فان الاول شرط صحة التوبة عن المظلمة هو الخروج عن تلك المظلمة وقد يقال الاقلاع
في الحال لا يتحقق بدونه يعني انه لا حاجة لمن اخذه في مفهوم التوبة هذا القيد لاجل اشتراط رد
المظالم في صحتها لان الاقلاع عن المعصية في الحال لا يتأتى بدون رد المظالم
وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة
كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه
مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان
بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلوات فاتى باحداها دون الاخرى وعلى هذا القياس ليس شرط
في حصول التوبة اما الاول فلما قال الآمدي التوبة مأمور بها فهي عبادة وليس من شرط
صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت اخر بل انه اذا ارتكب ذلك
الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما الثاني فلان النادم اذا لم يقدر على ما
يبلغ ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الامر الثابت حكما مقام
ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولان في التكليف بالاستدامة
حرجا وهو منفي في الدين قال الآمدي ولصحة التوبة ثم تذكر الذنب هل يجب عليه تجديد التوبة
لا لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة رضي الله عنهم ومن اسلم بعد كفر كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولم يجددوا
الاسلام ولا كانوا مأمورين بتجديده [illegible] في كل ذنب تجب التوبة عنه لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا والامر للوجوب
على ما تقرر في موضعه والصحيح [illegible] وذلك لان التوبة كسائر الواجبات في ان الامور بسبب الواجبات
قد يتأتى ببعضها دون بعض [illegible] مع ان العلة المقتضية للاتيان
للاتيان بالواجب [illegible] الفعل حسنا واجبا لان [illegible] والصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر [illegible] لا يختص بالولاة ولا بالعلماء بل يجوز لآحاد الرعية والعوام
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول والفعل لكن اذا [illegible] بالاجتهاد [illegible] للعوام فيه امر
ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد [illegible]

[illegible]



728



